...Диво, що рятує світ і царину людських справ від їхньої звичайної «природної» руйнації, — це, врешті-решт, факт народжуваності, в якому онтологічно закорінюється здатність діяти. Саме ця надія й ця віра світ знайшли своє найглибше вираження в короткій фразі «Євангелій», що проголошує «радісну новину»: «Дитя нам народилося».

приємець | 13
овище людини
80122 671364
007-21-9

ГАННА АРЕНДТ

ГАННА АРЕНДТ
(1906—1975)
— одна з найвідоміших жінок-інтелектуалок XX ст., автор загальновідомих книг: ***«Джерела тоталітаризму»***, ***«Життя думки»***, ***«Між минулим і майбутнім»***, **яка витворила і обґрунтувала власну філософську антропологію. Ганна Арендт здобула блискучу освіту в Марбурзькому, Фрайбурзькому та Гайдельберзькому університетах, де відвідувала лекції та семінарські заняття Мартіна Гайдеґґера, Едмунда Гуссерля і Карла Ясперса. У праці** ***«Становище людини»*** **Арендт дає проникливий аналіз тріади «праця — творчість — дія», що посідають значне місце в контексті *vita activa* людського становища.**

ГАННА АРЕНДТ

СТАНОВИЩЕ ЛЮДИНИ

ГАННА АРЕНДТ

СТАНОВИЩЕ ЛЮДИНИ

HANNAH ARENDT

THE HUMAN CONDITION

ГАННА АРЕНДТ

Переклала з англійської
Марія Зубрицька

СТАНОВИЩЕ ЛЮДИНИ

ББК 87.21
УДК 111
А 80

Hannah Arendt. The Human Condition.
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Авторка перекладу висловлює глибоку вдячність організаторам спонсорської програми з перекладів філософської та культурологічної літератури *Інституту гуманітарних наук у Відні (Institut für die Wissenschaften vom Menschen)* за надану можливість здійснити в рамках цієї програми український переклад цього видання, а також за надзвичайно творчу і плідну інтелектуальну атмосферу в процесі роботи над цим виданням.

The author of this translation expresses her deep gratitude to the organizers of the program for the translation of philosophical and culturological literature in the Institute for Human Sciences (IWM) in Vienna which made possible the Ukrainian translation of this work as well as for the very creative and collegial intellectual atmosphere which permeated during the preparation of this publication.

This translation was made under the auspices of the Translation Program of the Institute for Human Sciences (Vienna) and funded by the European Cultural Foundation (Amsterdam) and the Koerber-Stiftung (Hamburg).

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institute — Budapest and the International Renaissance Foundation — Kyiv.

Це видання підтримане фондом «OSI-Zug» спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним Фондом «Відродження» (Київ).

На обкладинці використано картину
Соломії Лободи *Сонях*, 1997 рік, картон, олія

© 1958 by The University of Chicago. All rights reserved.
© Видавництво «Літопис», 1999
© Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1999
© Марія Зубрицька, український переклад, 1999
© Андрій Кісь, художнє оформлення, 1999

Зміст

Любов до Світу: філософська антропологія Ганни Арендт 7

Пролог 16

Частина 1 Становище людини 21

VITA ACTIVA *і становище людини* 21
термін VITA ACTIVA 25
вічність порівняно з безсмертністю 29

Частина 2 Громадська та приватна сфери 33

людина: суспільна або політична тварина 33
ПОЛІС *і домашнє господарство* 38
поява суспільного 46
громадська сфера: спільне 55
приватна сфера: власність 62
суспільне і приватне 69
розташування людської діяльности 73

Частина 3 Праця 78

праця нашого тіла і робота наших рук 78
знаряддя роботи та поділ праці 89
суспільство споживачів 95

Частина 4 Робота 103

довгочасність світу 103
матеріалізація 105
інструментальні засоби та ANIMAL LABORANS 109

ІНСТРУМЕНТИ ТА HOMO FABER *116*
РИНОК ОБМІНУ *121*
НЕПЕРЕРВНІСТЬ СВІТУ І ТВІР МИСТЕЦТВА *127*

Частина 5 ***Дія*** *134*

ВИЯВЛЕННЯ ПОСЕРЕДНИКА В МОВЛЕННІ ТА ДІЇ *134*
МЕРЕЖА СТОСУНКІВ ТА ІНСЦЕНІЗОВАНІ РОЗПОВІДІ *139*
КРИХКІСТЬ ЛЮДСЬКИХ СТОСУНКІВ *144*
ДАВНЬОГРЕЦЬКЕ РОЗВ'ЯЗАННЯ *147*
ВЛАДА І ПРОСТІР ПОЯВИ *153*
HOMO FABER *І ПРОСТІР ПОЯВИ* *159*
ЛЕЙБОРИСТСЬКИЙ РУХ *163*
ТРАДИЦІЙНА ЗАМІНА ДІЇ ВИКОНАННЯМ *169*
ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ДІЇ *177*
НЕЗВОРОТНІСТЬ ТА ВЛАДА ПРОЩЕННЯ *181*
НЕПЕРЕДБАЧУВАНІСТЬ І ВЛАДА ОБІЦЯНКИ *187*

Частина 6 **Vita activa** ***і новочасна доба*** *191*

СВІТОВІДЧУЖЕННЯ *191*
ВІДКРИТТЯ ЗАКОНУ АРХІМЕДА *198*
ПОЯВА КАРТЕЗІАНСЬКОГО СУМНІВУ *211*
САМОАНАЛІЗ І ВТРАТА СПІЛЬНОГО ВІДЧУТТЯ *216*
МИСЛЕННЯ І НОВОЧАСНИЙ СВІТОГЛЯД *219*
ПЕРЕСТАНОВКА СПОГЛЯДАННЯ ТА ДІЇ *223*
ЗМІНА ІЄРАРХІЇ У VITA ACTIVA *І ПЕРЕМОГА* HOMO FABER *226*
КРАХ HOMO FABER *І ПРИНЦИПУ ЩАСТЯ* *234*
ЖИТТЯ ЯК НАЙВИЩА ЦІННІСТЬ *241*
ПЕРЕМОГА ANIMAL LABORANS *247*

Покажчик імен та прізвищ *251*

Любов до Світу: філософська антропологія Ганни Арендт

Ганна Арендт, одна з найяскравіших інтелектуалок XX ст., авторка відомих праць *Джерела тоталітаризму* і *Становище людини*, народилася у Ганновері (Німеччина) 1906 року в асимільованій єврейській родині. Коли їй виповнилося сім років, помер батько, а невдовзі вона втратила і дідуся, до якого була дуже прив'язана. Мати Ганни Арендт часто подорожувала, і кожна відсутність матері породжувала у дівчинки відчуття підсвідомого страху, що мати вже ніколи не повернеться. Із самого дитинства світ для Ганни Арендт став джерелом постійної тривоги, і не тільки через її єврейське походження, що упродовж багатьох років було для неї загадкою і джерелом неспокою. Вразливе усвідомлення своєї єврейсько-німецької ідентичности вона артикулювала у *Рахіль Варнгаген: життя єврейки*, роботу над якою розпочала ще 1933 року, а вперше книга побачила світ 1958 року. Своєю героїнею Ганна Арендт обрала Рахіль Варнгаген, твори якої відкрила для себе ще всередині 1920-х років. Ознайомлення із творчістю Рахіль Варнгаґен, яка листувалася з найвидатнішими письменниками, художниками та політичними діячами кінця XVIII — поч. XIX ст. і всіляко намагалася здобути визнання як письменниця, незважаючи на своє походження, релігійні переконання і на те, що вона жінка, наштовхнуло Ганну Арендт написати біографічний роман. У цьому романі вона тісно переплела біографію та автобіографію, філософію та політику, намагаючись показати складний процес жіночого самотворення та самоутвердження в абсолютно чужому світі. Таке жанрове розмаїття дало змогу авторці передати власні найпотаємніші думки про особисті переживання, а також проблеми, які хвилювали її сучасників.

Ганна Арендт здобула блискучу університетську освіту, їй поталанило навчатися під керівництвом трьох найвидатніших філософів міжвоєнного періоду: Мартіна Гайдеґґера, Едмунда Гуссерля та Карла Ясперса. Вона навчалася у Марбурзькому та Фрайбурзькому університетах, а звання доктора філософії отримала у Гайдельберзькому університеті. Слід зазначити, що саме ці університети, без перебільшення, були на той час центрами жвавого

обговорення нових ідей, динамічного інтелектуального життя, формування філософських шкіл та продовження старих традицій класичних європейських університетів. Варто погодитися з твердженням видатного французького мислителя Поля Рікера, що: «Бли́скучий розум та університетська освіта молодої єврейки з Кеніґсберґу могли б дуже швидко зробити з неї професійного філософа, якби «світова історія» у своїй підступності, як любила висловлюватися Ганна, глузливо перефразовуючи Ґеґеля, позбавила її переслідування й концентраційних жахів та не вислала до Парижу (1933-1941), який став негостинним, а потім якби не остаточна еміґрація до США».[1] У США, де згодом отримала громадянство, вона викладала у багатьох відомих університетах: Прінстоні, Нью-Йорку, Чикаґо, Каліфорнії. Саме тут були написані й побачили світ найважливіші праці Ганни Арендт: *Становище людини, Джерела тоталітаризму, Криза в республіці, Між минулим і майбутнім, Ейхман в Єрусалимі: звіт про банальність зла,* незавершена праця *Життя думки.*

Глибинну вразливість власного світосприйняття і якусь онтологічну незахищеність Ганна Арендт спочатку спробувала описати в неопублікованій маленькій сповіді *Тіні* (1925). Можливо, саме ця онтологічна тривога Ганни Арендт привабила Мартіна Гайдеґґера, який тоді працював над своєю найголовнішою працею *Буття і Час.* Безпосередність, щирість, наївність, вільність і щаслива легкість, з якою Ганна Арендт відкривала свій потаємний світ філософові, були немовби дзеркальним відображенням повноти і глибини гайдеґґерівського розуміння буття та його відкритости. Драматична історія їхніх стосунків тривала понад півстоліття, і навіть сьогодні ведуться гарячі дискусії навколо тонкої павутинки взаємин цих двох непересічних мислителів.[2] Їхня перша зустріч відбулася 1924 року в Марбурзькому

1. Поль Рікер. *Передмова до «Становища людини»* // Навколо політики. Київ, 1995. С.42

2. Серед найекстремніших статей на тему стосунків Ганни Арендт та Мартіна Гайдеґґера варто назвати такі публікації в американській періодиці, як: Richard Wolin's *Hannah and the Magician,* The New Republic, Oct. 9 1997; Carlin Romano's *The Nazi and the Schoolgirl,* The Nation, Oct. 9 1997; Richard Bernstein's *Obsession Transcends «The Banality of Evil»,* The New York Times, Sept. 11 1997; and Judith Shulevitz's *Arendt and Heidegger: An Affair to Forget?,* The New York Times Book Review, Oct. 1, 1997.

   Остання книга на цю тему (Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt — Martin Heidegger,* Yale University Press, 1995) також спричинила низку рецензій та дискусій. Слід зазначити, що в англо-американських інтелектуальних колах обговорення цієї проблеми має циклічно повторювальний характер. Будь-які дискусії навколо заанґажованости Гайдеґґера у нацистську політику неминуче втягують в свою орбіту стосунки Ганни Арендт з німецьким філософом та її послідовність і самовідданість у публічному захисті Гайдеґґера від усіляких політичних звинувачень.

університеті, коли 17-річна Ганна Арендт стала студенткою університету і почала відвідувати лекції та семінари 35-річного професора Мартіна Гайдеґґера. Через 37 років Ганна Арендт у вірші-посвяті до *Становища людини* (вірш вона так і не опублікувала, він зберігається в її архівах) зізнається, що Гайдеґґер був для неї людиною, якій вона «залишилася вірною і невірною, але першим і другим її почуттям завжди керувала любов».[3] Першокурсниця Марбурзького університету знайшла у відомому професорові порадника, вчителя, захисника. Їхні стосунки можна хронологічно поділити на три періоди: 1925-1930 рр. – період інтимної близькости, 1930-1950 рр. – припинення стосунків у зв'язку з пануванням нацистської ідеології та другою світовою війною, 1950-1975 рр. – відновлення і поглиблення дружніх стосунків чи, радше, зміна парадигми цієї справді незвичайної історії людських взаємин. Слід зазначити, що тільки смерть перервала їхній діалог. Ганна Арендт померла у грудні 1975 року, а за п'ять місяців помер і Мартін Гайдеґґер...

Як писала сама Ганна Арендт, книга *Становище людини* «майже усім завдячує» Гайдеґґерові. Арендт належала до тих молодих німецьких інтелектуалів єврейського походження, які побачили у німецькій філософії заміну релігії, а в німецьких філософах – втілення німецькости та ідеї духу (*Geist*). Гайдеґґер, крім того, приваблював своїм намаганням воскресити давньогрецьких філософів і контекстуалізувати їхні тексти у сучасній німецькій інтелектуальній думці. 1955 року Гайдеґґер пристрасно спростовував звинувачення Ганни Арендт, що після призначення 1933 року на посаду ректора Фрайбурзького університету він нібито не допускав студентів-євреїв до своїх семінарів, не вітався з їхніми спільними знайомими єврейського походження, відхиляв дисертації докторантів-євреїв, поводився як антисеміт. На його думку, він щедро, без жодних упереджень, присвячував свій час студентам-євреям, добивався стипендій для них, допомагав у написанні дисертацій, і якщо це називати антисемітизмом, тоді він антисеміт. На досвіді власних стосунків з Гайдеґґером як з професором та людиною Ганна Арендт не мала жодних підстав звинувачувати його в антисемітизмі. Тому вона зробила висновок, що він став жертвою наклепу і в цьому намагалася переконати Карла Ясперса, а відтак стати публічно на захист Мартіна Гайдеґґера — (що аж ніяк не могло не викликати неймовірного обурення у консервативних єврейських колах) — і самовіддано пропагувати його праці, сприяти публікації його творів англійською мовою, організовувати відгуки та рецензії на його праці. Можливо, це був етичний жест *самопосвяти іншому*, відповідальність за нього. Ганна Арендт свідомо стала на бік традиції інтелектуальної сміливости перед проблемами сучасности. В одному з листів до Ясперса вона писала: «Ви самі сказали, що не може йти мова про антисемітизм Гайдеґґера. Але саме в цьому його

3. Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt — Martin Heidegger*. Yale University Press, 1995. P. 114.

звинувачують».[4] На її думку, ці звинувачення походять від членів та прихильників адорно-горкгаймівського кола. Слід зазначити, що Ганна Арендт завжди зверталася до Адорно як до Вісенгрунда, тобто називала його справжнє прізвище, щоб наголосити на тому, що він хоче приховати своє єврейське походження (Адорно — дівоче прізвище матері філософа). Ганна Арендт переконливо доводила Ясперсові, що упродовж багатьох років Адорно і Горкгайм «намагалися звинуватити в антисемітизмі всіх, хто був в опозиції до них».[5]

Книга *Становище людини* побачила світ 1958 року в США, а 1960 року був опублікований авторизований німецький переклад книги *Vita activa*. У короткому листі до Гайдеґґера від 28 жовтня 1960 року Ганна Арендт писала, що книга не має посвяти, а відтак зізнавалась: «Якщо стосунки між нами народилися під нещасливою зіркою – я маю на увазі *між нами,* тобто не маю на увазі ані тебе, ані себе – я хотіла б тебе запитати, чи я повинна цю книжку присвячувати тобі, адже вона розгорталася від перших марбурзьких днів і майже усім завдячує тобі».[6] Вплив Гайдеґґера у *Становищі людини* виразний і безсумнівний, хоча Ганна Арендт артикулює його в дещо несподіваному аспекті, як, наприклад, спостерігаємо це в інтерпретації проблеми «мова і політика» чи у трактуванні природи мистецьких творів.

Проникливий аналіз новочасного світу в *Становищі людини*, який грунтується на глибокому знанні минулого, є великим здобутком як антропологічної філософії, так і політичної філософії. Ганна Арендт намагається осмислити основні причини кризи новочасного суспільства, яке стикається з втратою значення таких традиційних ключових понять політичних наук, як справедливість, поміркованість, відповідальність, чеснота, слава, щоб використати їх для оцінки в теперішній ситуації і створити основу для майбутньої системи посилань.

Загальновідомі дискусії прихильників вчення Платона, арістотелівців, епікурейців та стоїків щодо співвідношення «насолода-щастя», «активне життя — споглядальне життя», в яких вони намагались відповісти на запитання: що таке людське благо? що таке справедливість? Добре відома ідея ізономії (*isonomia*), яку обґрунтовували Солон та Перікл, і яка означає «рівність», що міститься на півдорозі між прагненням присвоїти якомога більше (плеонексія) та рівнем убогости і суцільних нестатків, які є очевидною перешкодою для діяльности на користь суспільства. Ганна Арендт володіє рідкісним талантом виявляти заяложеність традиційно усталених понять та наповнювати свіжим значенням буденний досвід. Вона по-своєму, під зовсім несподіваним кутом зору інтерпретує засади і розуміння поняття

4. Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt — Martin Heidegger*. Yale University Press, 1995. P. 78.

5. Там само. С. 103.

6. Там само. С. 114.

«справедливости» від найдавніших часів до сучасности, розташовуючи її у площині розподілу чи у «публічному просторі появи», та намагаючись з'ясувати природу величин, до яких застосовують ідею справедливости, а також причини формалізації самої ідеї справедливости.

Ганна Арендт послуговується часовим і просторовим виміром для ілюстрації якісної зміни людської діяльности. На її думку, дії людини сягнули космічного виміру, але водночас і наслідки тих дій набули космічних масштабів. У *Становищі людини* Ганна Арендт ґрунтовно описує вражаючу прірву між світоглядом новочасної доби (*modern age*) та давньогрецьким полісом, тобто добою, коли діяльність людини відбувалася в умовах природного притулку-захисту, тому природі аж ніяк не загрожувало людське втручання. Глобальний зсув у ставленні людини до природного довкілля, її насильницьке втручання у природний перебіг речей спричинили кардинальні зміни в екосистемі. Ця проблема зумовила гостру проблему етики людської діяльности: нові технологічні умови панування людини над природою вимагають нової парадигми відповідальности. Ідеологія прогресу потребує нової орієнтації, технологічна еволюція вимагає оцінки, де основним критерієм стало те, що природа, яка завжди було притулком людини, сама опинилася перед загрозою. Звісно, що на думку Ганни Арендт, найважчою проблемою новочасної доби став дедалі зростаючий дефіцит етичної свідомости щодо навколишнього світу. Послідовне і настирливе втручання людини в процеси природи в планетарному масштабі надзвичайно гостро висунули складну проблему моральної відповідальности за людські дії, тому постала потреба в етичному регулюванні меж і масштабів людського втручання в природні процеси.

Якісну зміну парадигми людської діяльности невпинно супроводжувала плеонексія – безумна жага мати більше і більше, що породжувало феномен нескінченности зростаючих бажань новочасної людини. Тому траєкторія новочасної доби, — як переконливо доводить Ганна Арендт, — розвивалася під гаслом «мати», а не «бути», а діяльністю новочасної людини без жодного опору опанувала спокуса досягти кількісного, а не якісного ефекту, що, зрештою, не могло не привести до появи суспільства споживачів. Людський розум у таких умовах успішно адаптувався до виконання інструментальних функцій. Два розділи *Становища людини* присвячені саме проблемі інструментальности: *Інструментальність і animal laborans* та *Інструментальність і homo faber.*

Кількісний ефект так чи інак пов'язаний з мінливістю, яку породжує неймовірна, — з погляду минулого досвіду людини, — швидкість обміну товарами, ідеями, інформацією. Доба «медіакратії» засвідчує кардинальну зміну в комунікаційному вимірі людської діяльности. Необмежене урізноманітнення товарів, що стало продуктом інструментальної функції людського розуму, наслідком запровадження в практику величезної кількости ідей та розширеного континууму людських знань про світ і своє буття-у-світі,

не тільки не принесли людині великого задоволення, а навпаки, спричинили, як ґрунтовно доводить Ганна Арендт, феномен світовідчуження. Людина почала шукати втечі, і кульмінаційним моментом у пошуках цієї втечі від світу, від місця свого розташування в ньому, від нестерпности турбот і тягаря власної екзистенції, стала передусім наукова космологія, тріумф якої припадає на XVII ст. На думку Ганни Арендт, амбівалентність почуттів сучасної людини полягає у тому, що їм притаманне взаємотворення і взаємоперетинання публічної сфери чи публічного простору із сімейною сферою та інтимним простором. Це призвело до непередбачуваних наслідків: людина, яка прагнула бути автономною, виявилася самотньою. Суперечності між індустріальним суспільством та традиційним розумінням історичної спільности людей полягає саме у незадоволенні особистости, адже суспільство вимагає від неї пожертвувати приватною сферою, тією «приватною часткою світу», яка належить саме тій, а не іншій людині, і яка є її приватною власністю, яку аж ніяк не можна від неї силоміць відлучити. Це світ прихованости, інтимности та втаємниченості, природна сутність якого якраз і полягає у неможливості його розширити та проектувати на суспільний простір, бо це рівнозначне його руйнуванню. Яскраве світло громадської сфери просвітлює приватне та інтимне життя людини. Однак є речі, які не витримують яскравого світла публічної царини, не витримують присутности інших. У приватному просторі відбувається таїна народження і смерти, народжується і розгортається любов, тому позбавлення людини цього притулку, який захищає її від суперечностей, неспокою і турбот зовнішнього світу неминуче веде до втрати індивідуальности, а отже, і до руйнування самого суспільного життя, до встановлення тоталітарного режиму, де місце витіснених індивідуальних цінностей займає ідеологія. Джерела та механізм тоталітарних режимів Ганна Арендт ґрунтовно описала в *Джерелах тоталітаризму*. Те, що публічний простір здатний підірвати основи, а то й зруйнувати приватну сферу, Арендт яскраво ілюструє на прикладі феномена любови. Як вона стверджує в *Становищі людини*, «любов, на відміну, від дружби, руйнується чи, радше, згасає, якщо її перенести у публічну сферу (*Never seek to tell the love / Love that never told can be — Ніколи не намагайся розповідати про любов / Любов, про яку не можна розповісти)*. «Любов через притаманну їй безсвітовість (*worldlessness*) стане лише фальшивою та спотвореною, якщо її використають для таких політичних цілей, як зміна світу чи його спасіння» (*див. це видання*, с. 57). Відчуження світу та розчарування в ньому виражає розчарування розумом, який почав виконувати інструментальні функції. Тому суспільство споживачів власне і стало вершиною людського розчарування, а водночас засвідчило, на думку Арендт, перемогу *animal laborans*, адже індустріальне суспільство орієнтується якраз на необмежене зростання та споживання.

Однак упродовж усього процесу читання *Становища людини* читачеві так і не вдається однозначно потрактувати позицію авторки щодо двох

головних понять – *vita activa* та *vita contemplativa*. Позиція Ганни Арендт амбівалентна: вона, з одного боку, намагається захистити політику від усіх спроб звести її до соціального та економічного аспектів, а з іншого боку, грунтовно описує марні прагнення людини як смертної істоти сягнути меж безсмертности чи обезсмертити себе. Майже кожний розділ *Становища людини* приховано або явно заторкує драматичне питання про скороминущість людських справ, їхньої крихкости і слабкости на тлі перманентности та тривкости Світу. Дві найуразливіші риси людського часу — незворотність та непередбачуваність — породжують відповідно дві людські спроможності: прощати та обіцяти (див. розділи *Становища людини* з промовистою назвою *Незворотність та влада прощення* та *Непередбачуваність і влада обіцянки)*. Людські інтенції до безсмертности найглибше та найпотужніше виражаються у мистецьких творах. Як зазначає Ганна Арендт у розділі *Перманентність світу і твір мистецтва*, мистецтво є «безсмертним притулком для смертних», бо «ніде істинна тривалість світу речей не з'являється так явно, і ніде цей світ речей не виявляється так ефектно як у безсмертному притулку для смертних» (*див. текст*). Тривкість мистецьких творів – це тривкість вищого порядку, оскільки її перманентність усталюється віками. Вражає метафоричність, якою послуговується Ганна Арендт для опису феноменологічних засад мистецьких творів: «У мистецьких творах матеріалізація – це щось більше, ніж перетворення; це перевтілення, це ніби мінлива метаморфоза самої природи, в якій все, що згоріло дотла, має зворотний характер, і навіть прах може перетворитися в полум'я» (*див. це видання,* с. 128). Слід зазначити, що у *Становищі людини* читач вже з перших сторінок книги відкриває для себе цілу систему метафоричних образів феноменологічного порядку, які ніби унаочнюють основні ідеї філософської антропології Ганни Арендт.

Як і у *Становищі людини*, так і у *Джерелах тоталітаризму* феномен народжуваности, «народження нового» займає одну із центральних позицій у системі філософських поглядів Ганни Арендт. Вона розглядає явище народжуваности саме у площині людського прагнення до безсмертя, намагання людини утривалити себе через життя людського роду: «Диво, що рятує світ і царину людських справ від їхньої «природної» руйнації, — це, врешті, факт народжуваности, в якому онтологічно закорінюється здатність діяти. Саме ця надія і ця віра у світ знайшли своє найглибше вираження у короткій фразі *Євангелій*, що проголошують «радісну новину»: «Дитя нам народилося» (*див. це видання,* с. 190). На думку авторки, «започаткування нового», «народження чогось такого, чого взагалі ще не існувало» навіть здатне зруйнувати закам'янілість тоталітарних суспільств.

Поль Рікер у передмові до французького видання *Становища людини* зазначив, що інтерпретація Ганни Арендт феномена народжуваности є повним визнанням «скороминущости такої історії, яку ми не «творимо» і яка знизу підриває всі твори, що ми «створюємо», відлунює, мов *memento*

mori. Наша смертність знов, так би мовити, підтверджується наприкінці нашої мандрівки. Що ж тоді залишається *мислителеві* – неполітичній тварині – перед лицем смерти? Захоплюватися народженням нового початку. Лише народжуваність може уникнути тих ілюзій безсмертя, які плекають смертні, думаючи про вічність».[7]

Реактуалізація античної спадщини виконує у *Становищі людини* вельми символічну роль – показати, що перверсії у сучасному розумінні світу, природи, людської діяльности, мети людського буття можна таки скоригувати, якщо врахувати передновочасний досвід людини. Розділ *Давньогрецьке вирішення*, як і повсякчасне звертання авторки до історії виникнення поліса та його досвіду в решті розділів *Становища людини*, є не лише ритуальним жестом звернення до джерел, до першоджерел — варто нагадати, що ідея ініціювання, ідея започатковування чи засновування відіграє у *Становищі людини* надзвичайно важливу і багатофункціональну роль, — а радше, утопічною вірою у воскресіння античного досвіду, відновлення чогось забутого і втраченого, що зміцнило б духовний зв'язок Людини і Природи, Людини і Світу.

Співвідношення *vita activa* та *vita contemplativa* так чи інакше породжує запитання: для чого людина працює? Вона працює, щоб жити чи живе, щоб працювати? Ганна Арендт не дає однозначної відповіді, вона тільки розгортає перед нами панораму *людського досвіду* та його артикуляцій. Розв'язання цієї дилеми приховане десь глибоко у складному мереживі її думок, які вона обґрунтовує довгими цитатами з філософської класики. Така невловлюваність та неоднозначність світу думок Ганни Арендт привертає увагу багатьох дослідників і служить для багатьох філософів, політологів та культурологів невичерпним джерелом різноманітних інтерпретацій, найновіші з яких можна згрупувати навколо проблеми «від поліса до постмодернізму».[8] Ерудиція Арендт, її ґрунтовне знання багатьох європейських мов, включно з давньогрецькою та латиною, викликають щире захоплення і подив. У працях сучасних філософів не часто можна натрапити на розлогі цитування філософської класики мовою оригіналу, як це маємо у *Становищі людини*. Ганна Арендт робила це свідомо, з глибоким розумінням того, яку величезну роль відіграє мова в артикуляції будь-якого людського досвіду, не кажучи вже про досвід мислення чи філософування (саме тут відчутний найпотужніший вплив Гайдеґґерівської концепції мови

7. Поль Рікер. *Передмова до «Становища людини»*//Навколо політики. К., 1995. С.41.

8. Див.: Dana Villa. *Arendt and* Heidegger*: The Fate of the Political*. 1996. А також есеї Дани Вілла: *Postmodernism and the Public Sphere* (American Political Science Review, June 1994) і *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action* (Political Theory, May 1992). Варто звернути увагу на розділ книги Jean Cohen and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press. 1996, присвячений політичній філософії Ганни Арендт.

на формування системи філософських поглядів Ганни Арендт). Вона писала для поінформованого читача, для читача, якого сформували міцні європейські інтелектуальні традиції та багата філософська культура, і це в неї виходило органічно й природно легко. Авторка запропонованого українського перекладу *Становища людини* не наважилася змінювати письмовий ландшафт тексту Ганни Арендт, де Арістотель звучить давньогрецькою, Тома Аквінський і Августин — латиною, Кант — німецькою, Декарт і Паскаль — французькою. Може, це створить труднощі під час читання, а може, навпаки, викличе ностальгію за вкоріненням у ту культуру читання, яка у пізнанні чогось автентичного і неповторного завжди збагачує нас духовно.

У процесі роботи над українським перекладом *The Human Condition* виникла проблема як передати українською мовою термін *the human condition* — ключовий у філософській антропології Ганни Арендт. В англійській мові словосполучення *the human condition* має кілька смислових рівнів і саме таке поєднання різних смислових аспектів маємо у тексті Ганни Арендт. В українській мові найкращим відповідником *the human condition* є *становище людини*. Тому залежно від контексту перекладачка використовувала цей термін або у значенні умови існування кого-небудь, або сукупність обставин, що створюють ту чи іншу ситуацію, або ті чи інші обставини, умови, в яких хто-небудь перебуває. Водночас *the human condition* як і *становище людини* передають значення місця і ролі у суспільстві, в соціальному чи професійному середовищі.

Інша проблема виникла зі спробою адекватно перекласти ще один надзвичайно важливий термін Ганни Арендт *wordlessness*. Після довгих дискусій та консультацій з багатьма дослідниками творчости Арендт і перекладачами її творів на інші мови ми зупинилися на слові *безсвітовість*, яке у тексті *Становища людини* є відлунням гайдеґґерівської концепції «світовости».

Не вдалося у процесі перекладу відповідно передати контекстуальну гру значень, яку містить англійське слово *web*, що має дві смислові конотації: мережа і павутинка. Оскільки в контексті *Становища людини* слово *web* тісно пов'язане зі словосполученням «людські стосунки», то співгра цих двох конотаційних рівнів чудово передає в оригіналі ідею Ганни Арендт та образність її мислення. В українському перекладі слово-відповідник «мережа», на жаль, позбавлене такої взаємодії смислових рівнів.

Марія Зубрицька

Пролог

1957 року земний об'єкт, який зробила людина, був запущений у космос, де кілька тижнів рухався навколо Землі за тими ж законами ґравітації, за якими обертаються і підтримуються у русі небесні тіла: Сонце, Місяць і Зорі. Звичайно, цей супутник не був ані Місяцем, ані зіркою, ані важким тілом, які можуть рухатися своїм коловим шляхом у такому часовому періоді, що для нас, смертних людей, які прив'язані до земного часу, триває від вічности до вічности. Досі він зумів втримуватися в небесах, перебувати і рухатися поблизу небесних тіл, до величної компанії яких його приєднали згідно з експериментом.

Цю подію, яка за своєю важливістю перевершила навіть розщеплення атома, вітали б з неприхованою радістю, якби її не супроводжували деякі мілітаристські та політичні обставини. Але найдивніше те, що ця радість не була тріумфальна; це не була ані гордість, ані благоговіння перед величчю людської влади і винахідливости, які б сповнили серця людей, котрі тепер, дивлячись із землі на небо, могли спостерігати за річчю власного виробництва. Миттєва реакція — це полегшення, що зроблено перший «крок утечі від людського ув'язнення на землі». І це дивне твердження, що далеке від випадкових коментарів деяких американських репортерів, мимоволі стало відлунням незвичайного рядка, який двадцять років тому викарбували на пам'ятникові видатному російському вченому: «Людство вже ніколи не буде прив'язане до землі».

Такі відчуття деякий час здавалися банальними. Вони аж ніяк не свідчать, що люди завжди і всюди неквапливо осягають та унормовують наукові відкриття й технічний розвиток, а навпаки, що останні з часом поневолюють їх. Тут, як і в багатьох інших випадках, наука здійснила і підтвердила те, що людина вибудовувала собі лише у мріях, і це не було ані безглуздям, ані лінощами. Новим було те, що одна з найповажніших газет цієї країни винесла на передню сторінку тему вже давно забуту зовсім нереспектабельною науково-фантастичною літературою (на яку, на жаль, ніхто ще не звернув належної уваги, хоча вона заслуговує її як одна із рушійних сил масових сентиментів та масових бажань). Ми не повинні переглядати надзвичайність події через банальність цієї заяви, хоча християни говорили про землю як про долину сліз, а філософи розглядали її як в'язницю духу чи душі, однак ніхто в історії людства ніколи не

уявляв собі Землю як в'язницю людського тіла і ніколи не виявляв пристрасти піти, в буквальному розумінні, звідси на Місяць. Чи емансипація та секуляризація нової доби не закладена вже в самому початку, і не обов'язково походить від Бога (*God*), а від бога (*god*), який був Батьком людини на небесах, і завершується фатальним зреченням від Землі, що була Матір'ю усіх живих створінь під цими небесами?

Земля — це квінтесенція людського становища і земної природи і чи не єдина серед усього, що нам відоме у Всесвіті, забезпечує людину місцем проживання, де вона може пересуватися і дихати без жодних зусиль та винахідливости. Відкриття світу, яке здійснила людина, відокремлює людську екзистенцію від усього тваринного середовища, а саме життя залишається поза цим штучним (неприродним) світом, і саме воно пов'язує людину з усіма живими організмами. Минав час, і чимало наукових зусиль було скеровано на те, щоб і саме життя зробити «штучним», обриваючи останню пов'язаність, завдяки якій людина є дитям природи. Це те саме бажання втечі від прив'язаности до землі, яке виявляється у спробі започаткувати життя в експериментальній пробірці, у намаганні змішати «заморожену ембріонну плазму людей, щоб під мікроскопом продемонструвати спроможність створити вищу людську істоту», а також «змінити її розміри, форму та функції». Я підозрюю, що таке бажання уникнути людського становища водночас вселяє надію на продовження тривалости людського життя поза столітню межу.

Ця майбутня людина, яку науковці обіцяють нам створити не пізніше як за сто років, здається, стане полонянкою злочину проти людської екзистенції як даности, як вільного дару нізвідки (якщо висловлюватися по-світському), яку вона намагатиметься замінити чимось таким, що вона сама витворила. Немає підстав для сумнівів щодо нашої здатности зробити таку заміну, як і немає сумнівів щодо нашої теперішньої здатности зруйнувати все органічне життя на землі. Питання полягає тільки в тому, чи хочемо ми використати наші нові наукові та технологічні знання саме в цьому напрямі, і тут нам не допоможуть наукові засоби. Оскільки це першочергова політична проблема, то не варто залишати її для розв'язання лише професійним науковцям чи професійним політикам.

Якщо такі можливості досі належать далекому майбутньому, то перший ефект бумерангу від величезних наукових тріумфів породив відчуття кризи в самих природничих науках. Так, попри те, що «істини» сучасного наукового світогляду можна ілюструвати математичними формулами чи технологічно доводити, їх, однак, не можна використовувати для звичайного вираження слова і думки. Якщо ці «істини» промовляють концептуально і когерентно, то як наслідок, заяви будуть «може не такі безглузді, як тригранне коло, але такі як у випадку з "крилатим левом"» (Ервін Шрьодінгер). Ми ще не знаємо, чи ця ситуація вже остаточна. Але, можливо, ми не знаємо цього через те, що як створіння, які прив'язані до землі (*earth-*

bound creatures), ми чинимо саме так, і хоча ми мешканці Всесвіту, однак не збагнемо цього ніколи, тобто ми ніколи не осмислюватимемо і не говоритимемо про речі, які ми здатні робити. Може у цьому випадку наш мозок, який встановлює психічні та матеріальні умови наших думок, не здатний йти за тим, що ми робимо, і може, відтепер ми потребуватимемо штучних машин, які формуватимуть наше мислення і нашу мову. І якщо трапиться так, що наші знання (у сучасному розумінні *ноу-гау!*) і наше мислення розійдуться задля спільного добра, то ми тоді, звичайно, станемо безпорадними рабами не так наших машин, як нашого *ноу-гау*, бездумними жертвами якогось технічного непотребу, попри те, що він може виявитися смертоносним.

Однак навіть незалежно від цих останніх і ще непевних наслідків, ситуація, яку спричинила наука, має величезне політичне значення. Всюди, де доцільність мови поставлена на карту, питання стають політичними вже за дефініцією, бо мова — це те, що перетворює людину в політичну істоту. Коли б ми хотіли дотримуватися поради, яку так часто нам нав'язують, і пристосувати наші культурні настанови до сучасного статусу наукових досягнень, то ми могли б, як запоруку, обрати такий життєвий шлях, для якого мова не має жодного значення. Оскільки сьогодні наука змушена застосовувати «мову» математичних символів, які спочатку були лише простою абревіатурою висловлювання певних тверджень, то тепер вона складається з тверджень, які аж ніяк не може передати звичайна мова. Причина, чому не варто довіряти політичній оцінці науковців *як* науковців, полягає не у відсутності в них «характеру» — бо вони таки не відмовилися від розроблення атомної зброї, — і не в їхній наївності — бо вони не усвідомлювали, що колись цю зброю таки розроблять і внаслідок цього вони можуть бути останніми, хто дає консультації щодо її застосування, — а полягає в тому, що вони перебувають у такому світі, в якому мова втратила свою владу. Все, що людина робить, що вона знає або переживає, має значення лише тоді, коли його можна висловити. Мабуть, існує істинність і поза межами мовлення, і ця істинність може мати важливе значення для окремої людини, тобто людини, що далека від політичного життя. Люди, які живуть, рухаються і діють в цьому світі, можуть відчувати багатозначність тільки тому, що вони можуть спілкуватися і всьому надавати значення, у тому числі і собі.

Ближчим і, можливо, так само вирішальним, є інший не менше загрозливий факт. Це поява автоматизації, яка за кілька десятків років може спорожнити фабрики і звільнити людство від його найстарішого та найприроднішого тягаря — тягаря праці і тягаря прив'язаності до потреб. Тут водночас поставлено на карту найважливіший аспект людського становища, хоча злочин проти нього, бажання звільнитися від «труднощів і турбот» праці не нова, а як засвідчує історія, досить давня проблема. Саме звільнення від праці також не нове, воно колись належало до

найтривкіших привілеїв кількох осіб. Здається, у цьому випадку завдяки науковому прогресові та технічному розвиткові переважило щось таке, про що в минулі епохи лише мріяли, але нездатні були здійснити свої мрії.

Хоча так виглядає тільки ззовні. Нова доба принесла зі собою теоретичне уславлення праці і, справді, спричинила трансформацію всього суспільства в суспільство праці. Отже, бажання збувається, як і в казках, тільки тоді, коли воно саморуйнівне. Суспільство чорноробів, яке хоче звільнитися з пут праці, не знає про якісь інші вищі форми діяльности, задля яких ця форма свободи заслуговує на перемогу. В такому суспільстві, що є поборником рівноправности, завдяки праці, яка спонукає людей жити разом, не залишилося ані класів, ані аристократії політичного чи духовного походження, з яких заново могло б розпочатися відновлення інших людських здібностей. Навіть президенти, королі і прем'єр-міністри розглядають своє службове становище з погляду праці, яка необхідна для життя суспільства, та й серед інтелектуалів залишилися лише поодинокі особистості, які розглядають те, що вони роблять, з погляду праці, а не з погляду життя. Те, з чим ми зараз стикаємося, — це панорама суспільства робітників низької кваліфікації без праці, тобто без єдиної діяльности. Гіршого, звичайно, і не придумаєш.

Зрозуміло, що ця книжка не намагається дати відповідь на таку заклопотаність та збентеженість. Такі відповіді приносить нам кожний день, і вони стають предметом практичної політики та згоди багатьох; вони ніколи не зможуть стати основою теоретичного огляду чи думки однієї людини, бо тут ми маємо справу з проблемами, для яких можливе тільки одне розв'язання. У цій книзі я пропоную переглянути людське становище з вигідної позиції нашого найновішого досвіду і наших останніх побоювань. Це, очевидно, є водночас підставою як для роздумів, так і для бездумности (*thoughtlessness*) — недбалої нерозсудливости, безнадійного безладдя чи самозадоволеного повторення «істини», яка стала тривіальною і порожньою, і мені здається, що ці риси притаманні нашому часові. Те, що я пропоную, звучить досить просто: нам нічого іншого не залишилося, хіба що осмислити те, що ми робимо.

«Що ми робимо?» — це, звичайно, центральна тема моєї книжки. Вона торкається лише найелементарніших артикуляцій людської ситуації, зокрема тих форм діяльности, що, як традиційно, так і з погляду сучасности, належать до сфери людського буття. Саме з цих та інших міркувань, найвища і, можливо, найчистіша діяльність, на яку здатні люди, діяльність мислення залишилася поза моїм аналізом. Тому книжка систематично обмежується обговоренням проблем праці, роботи, дії, яким і присвячено три центральні розділи. Що стосується історії, то в останньому розділі я торкаюся сучасної епохи, хоча у контексті книги я намагалася зупинятися на розмаїтому сузір'ї ієрархії усіх видів діяльности, про які ми знаємо з історії Заходу.

Але сучасна епоха — це не те саме, що сучасний світ. З наукового погляду, новочасна доба бере свій початок з XVII і завершується на початку XX ст. З політичної точки зору, сучасний світ, в якому ми живемо, народився під час перших атомних вибухів. Я не обговорюю цей сучасний світ, який у своїй засаді спричинив появу моєї книжки. З одного боку, я не обмежуюся аналізом тих загальних людських спроможностей, що безпосередньо виникають з людського становища і є перманентні, тобто доти не зможуть безповоротно зникнути, поки не змінюватиметься саме людське становище. З іншого боку, мета історичного аналізу полягає в тому, щоб простежити відчуження сучасного світу, його подвійний політ із Землі у космос і зі світу до себе, до своїх джерел, щоб наблизитись до розуміння природи суспільства і того, як воно розвивалося та представляло себе тоді, коли надходила нова і невідома доба.

Частина I

Становище людини

VITA ACTIVA *І СТАНОВИЩЕ ЛЮДИНИ*

Під терміном *vita activa* я пропоную розуміти три найголовніші види діяльности людини: працю (*labor*), роботу (*work*), дію (*action*). Вони тому головні, що кожна з них відповідає одній з основних умов, в яких людині дано жити на Землі.

Праця — це діяльність, що відповідає біологічним процесам людського тіла; спонтанна активізація обміну речовин і остаточне розкладання пов'язані з життєвою необхідністю продукувати і живити життя працею. Людською обставиною праці є саме життя.

Робота — це діяльність, що відповідає неприродності (*unnaturalness*) людського існування, яке не втягується у вічноповторюваний цикл життя людського роду і смертність якого не винагороджується таким циклом. Робота забезпечує «штучний» світ речей, виразно відмінний від природного довкілля. У його межах оселяється кожне індивідуальне життя, оскільки цей світ призначений утривалювати (*outlast*) і переступати межі. Людською умовою роботи є приземленість (*worldliness*).

Дія — єдина активність, що відбувається прямо між людьми без посередництва речей чи причин і відповідає множинності людських обставин, тобто тому фактові, що люди, а не Людина, проживають на Землі і заселяють світ. Оскільки всі аспекти людського становища певною мірою пов'язані з політикою, ця множинність є особливою обставиною, не тільки *conditio sine qua non*, але й *conditio per quam* усього політичного життя. Тому мова римлян, можливо найбільш політизованого народу, який нам відомий, послуговувалася словами «жити» і «бути посеред людей» (*inter homines esse*), або «померти» і «припинити буття посеред людей» (*inter homines esse desinere*) як словами-синонімами. Але в своїй найелементарнішій формі людська обставина дії вже окреслюється навіть у «Книзі Буття» («Як чоловіка та жінку створив Він *їх*»), і якщо ми розуміємо це, то розповідь про створення людини вже принципово відрізняється від тієї, за якою Бог спочатку створив чоловіка (*Адама*), «його», а не «їх», а отже, велика кількість людей з'явилася внаслідок розмноження.[1] Дія

1. В аналізі посткласичної політичної думки досить легко з'ясувати, яку саме з двох біблійних версій історії сотворіння використовують для цитування. Це особливо характерно для відмінности між ученням Ісуса з Назарету та Павла; якщо

не була б необхідним предметом розкоші, примхливим втручанням у загальні закони поведінки, якщо б люди були нескінченним повторюванням, що здатне до відтворення однієї і тієї ж моделі, природа чи сутність якої однакова для всіх і така ж передбачувана, як і природа чи сутність будь-якої іншої речі. Множинність є обставиною людської дії, оскільки ми всі однакові, як люди, і однакові так, як ніхто інший, хто тільки жив, живе і буде жити.

Усі три види діяльности та їхні відповідні обставини інтимно пов'язуються з найзагальнішою обставиною людської екзистенції: народженням і смертю, народжуваністю і смертністю. Праця забезпечує не лише індивідуальне виживання, а й виживання всього людського роду. Робота та її продукція, людський артефакт містять в собі міру сталости та стійкости на тлі смертного характеру людського життя і проминальности людського часу. Оскільки дія заанґажована у процес заснування та охорони політичних органів, то вона створює умови для пам'яті, тобто для історії. Праця і робота, так само як і дія, закорінюються в народжуваність настільки, наскільки вони повинні забезпечувати світ для постійного напливу новоприбульців, бо вони з'являються в ньому як чужинці, а водночас охороняти його від них, передбачати їхню появу та розраховуватися з ними. Однак дія, єдина з трьох видів діяльности, яка має найтісніший зв'язок з людською обставиною народжуваности. Новий початок, притаманний народженню, може стати відчутним у світі тільки тому, що новонароджений має здатність започатковувати щось нове, тобто здатність діяльности. До того ж, дія через те, що вона є політичною активністю, повинна на рівні з високою якістю, народжуваністю, а не смертністю, бути центральною категорією політичної думки, яка відрізняється від думки метафізичної.

Становище людини охоплює щось більше, ніж обставини, в яких людині дається життя. Люди — це зумовлені істоти, оскільки все, з чим вони

Ісус, обговорюючи спорідненість чоловіка із жінкою, посилається на Книгу Буття 1:27: «І Бог на свій образ людину створив, на образ Божий її створив, як чоловіка та жінку створив *їх*», то Павло наполягає на тому, що жінку створив «чоловік», а отже, її створили «для чоловіка», навіть якщо він потім дещо послаблює цю залежність: «Одначе в Господі ані чоловік без жінки, ані жінка без чоловіка» (1 Кор., 11:8-12). Ця відмінність набагато більше, ніж інші настанови, наштовхує на думку про роль жінки. Для Ісуса, віра тісно пов'язувалася з дією (див. розд. 33 далі), а для Павла віра первісно пов'язувалася зі спасінням. У цьому аспекті надзвичайно цікавим є Августин (*De civitate Dei* xii.21), який не лише зовсім ігнорує Книгу Буття 1:27, але й вбачає відмінність між чоловіком та жінкою у тому, що чоловіка створили *unum ac singulum*, тоді як усім тваринам було наказано «народитися кільком водночас» (*plura simul iussit exsistere*). Для Августина історія сотворіння дає добру нагоду акцентувати на родовому характері життя тварин, що відрізняється від виняткового характеру людської екзистенції.

вступають у контакт, негайно перетворюється в обставину їхньої екзистенції. Світ, в якому *vita activa* витрачає себе, складається з речей, які створила людина. Однак речі, попри те, що зобов'язані своїм існуванням тільки людині, самі впливають на своїх людей-виробників. До того ж, в обставинах, у яких людині дано життя на Землі, а почасти і поза ними, люди постійно витворюють власні обставини, які, незважаючи на свою людську природу та мінливість, мають таку саму владу зумовленості, як і природні речі. Все, що стосується життя людини або вступає з ним у тривалий взаємозв'язок, відразу ж перетворюється в обставину людської екзистенції. Тому люди, незалежно від того, що вони роблять, є зумовленими істотами. Все, що добровільно вступає у світ людини або що людські зусилля втягують у нього, стає часткою людського становища. Вплив реалій світу на людську екзистенцію відчувається і сприймається як сила зумовлення. Об'єктивність світу — його об'єктний чи речовий характер — і становище людини доповнюють одне одного; оскільки екзистенція людини є зумовленою екзистенцією, то вона неможлива без речей, і коли б речі не були зумовлювачами (*conditioners*) людської екзистенції, то вони були б нагромадженням непов'язаних предметів, не-світом.

Щоб уникнути непорозуміння, зауважмо: становище людини — це не те саме, що й природа людини, а сума всієї людської діяльности і спроможностей людини, які відповідають становищу людини, але не є чимось, що подібне до людської природи. Оскільки жодна з тих діяльностей, які ми тут обговорюємо, чи які ми залишили поза обговоренням, як наприклад, мислення і розсудок, та навіть найскрупульозніший їх перелік, не належать до тих природних характеристик людської екзистенції, без яких ця екзистенція вже не буде людською. Найрадикальніші зміни становища людини, які тільки можна собі уявити, будуть лише еміграцією людини із Землі на інші планети. Така подія, яка більше вже неможлива, призведе до того, що людина змушена буде жити в умовах, які вона сама створила і які радикально відмінні від тих, що їй дарує Земля. Ані праця, ані робота, ані дія, ані, звичайно, мислення, так як ми його розуміємо, не матимуть тоді жодного значення. Якщо навіть ці гіпотетичні мандрівники із Землі надалі будуть людьми, то єдине твердження, яке ми можемо зробити щодо їхньої «природи» — це те, що вони досі зумовлені істоти, попри те, що їхнє становище тепер є значною мірою самотворенням.

Проблема людської природи, це августинівське *quaestio mihi factus sum* («Я сам став для себе питанням»), здається, залишається без відповіді як в індивідуально психологічному, так і в загальнофілософському сенсі. Неймовірно, що ми, як ті, хто може пізнавати, визначати і описувати природну сутність всіх речей, що нас оточують, повинні колись робити те саме зі собою, бо тоді це було б чимось, що нагадує перескакування власної тіні. Крім того, ніщо не спонукає нас припускати, що людина має таку саму природу чи сутність, як інші речі. Інакше кажучи, якщо ми

маємо природу чи сутність, тоді, очевидно тільки Бог може знати і визначати їх, і першою передумовою може бути те, що він спроможний говорити «хто», навіть якщо це «що».[2] Трудність полягає у тому, що нам бракує таких способів людського пізнання, які можна застосовувати до речей з «природними» властивостями, і частково включно з нами, оскільки ми належимо до найрозвинутішого виду органічного життя, коли ми ставимо запитання: «А хто ми такі?» Тому спроби з'ясувати людську природу майже завжди завершуються певним конструюванням божественности чи бога філософів, які за його допомогою намагалися наблизитися до платонівської ідеї людини. Звичайно, виявлення таких філософських концепцій божественного, як концептуалізації людських спроможностей та якостей — не означає демонстрування чи навіть аргументації не-існування Бога, але те, що спроби окреслити природу людини так легко приводили до ідеї «надлюдини», яка цілком приголомшує нас, а тому й ототожнюється з божественним, повинно викликати підозру щодо самої концепції «людської природи».

З іншого боку, обставини людської екзистенції — саме життя, народжуваність та смертність, приземленість, множинність — ніколи не зможуть «пояснити» чи відповісти на запитання «хто ми» хоча б тому, що вони ніколи повністю не зумовлюють нас. Це завжди було прерогативою філософії, що й вирізняло її серед таких наук, як антропологія, психологія, біологія тощо, які також досліджують проблему людини. Однак сьогодні ми повинні сказати, і ми це навіть науково продемонстрували, що ми не просто прив'язані до Землі створіння, хоча й живемо і, можливо, завжди будемо жити в земних обставинах. Сучасні природничі науки досягли свого величезного тріумфу через те, що вони розглядали і трактували природу прив'язаности до Землі зі справді універсального погляду, тобто з Архімедової точки, яку зумисне і явно розмістили поза Землею.

2. Августин, якому зазвичай приписували першість у започаткуванні антропологічної проблеми в філософії, добре це усвідомлював. Він розрізняв питання «Хто я?» і «Що я?», вперше керуючись самою людиною («І я спрямувався на себе і сказав собі: Ось ти, хто ти? І відповів: Я — людина» — *tu, quis es?*) [*Сповідь* x.6], а друге запитання скерував до Бога («Що тоді я, мій Боже? Яка моя природа?» — *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*[x.17]). Оскільки в цій «великій таємниці», *grande profundum*, якою є людина (iv.14), є «щось від людини [*aliquid hominis*], що є духом людини, що є в ній самій ще непізнане. Але Ти, Господи, хто створив її [*fecisti eum*], знаєш краще від неї [*eius omnia*]» (x.5). Ось чому, найвідоміша з усіх фраз, які я цитувала в тексті, *quaestio mihi factus sum*, є питанням, яке висунули в присутності Бога, «у чиїх очах я сам став питанням для себе» (x.33). Отже, відповідь на запитання «Хто я?» доволі проста: «Ти — людина», і відповідь на запитання «Що я?» може дати тільки Бог, який сотворив людину. Питання про природу людини не менше теологічне, ніж питання про самого Бога; обидва можна помістити в межі відповіді про божественне походження.

ТЕРМІН VITA ACTIVA

Традиція наповнила і переобтяжила термін *vita activa*. Він старий, як і уся традиція політичної думки (але не старіший за неї). А ця традиція далека від всеохопности та концептуалізації усього політичного досвіду західного суспільства виникла на базі особливих історичних обставин: суду над Сократом та конфлікту між філософом і полісом. Вона досить вибірково то вилучала, то відновлювала значний досвід недавнього минулого, який був недоречний для її нагальних політичних цілей, аж до свого завершення в роботах Карла Маркса. Сам термін, — а в середньовічній філософії це був стандартний переклад арістотелівського *bios politicos*, — вже трапляється в Августина, де як *vita negotiosa* чи *actuosa* він надалі нагадує своє початкове значення: життя, яке присвячується суспільно-політичним цілям.[3]

Арістотель розрізняв три способи життя (*bioi*), які люди повинні вільно обирати, тобто цілком незалежно від життєвих потреб та зв'язків, які вони породжують. Ця передумова свободи керувала всіма способами життя, що переважно спрямовувалися на те, щоб підтримувати існування — не тільки праця, яка була способом життя рабів, що з потреби та з волі свого власника змушені були підтримувати життя, а й життя в праці ремісників та торгівлі купців. Отже, ця передумова вилучала всіх, хто примусово чи добровільно на все своє життя або тимчасово втрачав здатність до руху та діяльности.[4] Три способи життя, що залишилися, мають одну спільну рису: вони стикаються з «прекрасним», тобто з речами, які ніколи не є ані необхідні, ані корисні — це життя задоволення від тілесного задоволення, в якому прекрасне споживається як даність; життя, що присвячується справам *поліса*, в яких досконалість надихає прекрасні вчинки; або життя філософа, що присвячується дослідженню чи осмисленню вічних речей, тривка краса яких

3. Див.: Августин, *De civitate Dei* xix. 2, 19.

4. William L. Westermann (*Between Slavery and Freedom //American Historical Review*. Vol. L. 1945) зауважує, що «твердження Арістотеля про те, що ремісники живуть в умовах обмеженого рабства означало, що ремісник, виконавши замовлену роботу, позбувався двох із чотирьох елементів свого вільного статусу (тобто свободи економічної діяльности та права вільного пересування), але тимчасово і за власним бажанням». Факт, який наводить Вестерман, свідчить, що свобода складається зі «статусу, особистої недоторканности, свободи економічної діяльности та права на вільне пересування», а рабство — це відсутність усіх цих атрибутів. Арістотель у своєму переліку «способів життя» в *Нікомаховій етиці* (i.5) і в *Евдимяновій етиці* (1215a35 ff.) навіть не зауважує ремісничого способу життя; для нього було очевидно, що *banausos* тут не є вільним (cf. *Politics* 1337b5). Однак, він зауважує «життя для заробітку» і відкидає його, бо воно занадто «примусове» (*Nic. Eth.* 1096a5). Те, що свобода важливий критерій, Арістотель підкреслює в *Евдимяновій етиці*, де перелічує тільки такі способи життя, які обирають *ep' exousian*.

не може виникати внаслідок продуктивного втручання людини, і їх не може змінити людське споживання.[5]

Основна відмінність між арістотелівським та середньовічним використанням терміна полягає в тому, що *bios politikos* вказувало на царину людських стосунків, наголошуючи на дії, *praxis*, і потребувало творити її та підтримувати. Ані працю, ані роботу не вважали настільки важливими, щоб конституювати *bios*, автономний та автентичний спосіб людського життя; оскільки вони служили тому, що було необхідне та корисне, і продукували його, то вони не могли бути вільними й незалежними від людських потреб і бажань.[6] Політичний спосіб життя уникнув цього вердикту завдяки грецькому розумінню життя поліса, який для них означав дуже специфічну і вільно обрану форму політичної організації, а не якусь форму дії, що потрібна для підтримування організованого зібрання людей. І це не тому, що греки чи Арістотель не усвідомлювали, що людське життя завжди вимагає певної форми політичної організації, і що керування суб'єктами вимагає встановлення іншого способу життя; а тому, що не можна було розглядати деспотичний спосіб життя як вільний і такий, що не має жодного зв'язку з *bios politikos*, бо він був «просто» необхідністю.[7]

Із занепадом античних міст-держав, — Августин, здається, останній, хто принаймні знав, що означало колись бути громадянином, — термін *vita activa,* який позначав усі види активного заанґажування у речі цього світу, втратив своє специфічно політичне значення. Звичайно, з цього не випливає, що робота і праця виникли в ієрархії людської діяльности і могли тепер рівнятися з життям, яке присвячується політиці.[8] Це був, радше, інший спосіб: тепер дію також зарахували до потреб земного життя, так що мислення (*bios theōrētikos* перетворилося в *vita contemplativa*) і залишилося єдиним справді вільним способом життя.[9]

5. Для очевидности опозиції між прекрасним та необхідним див.: *Politics* 1333a30ff., 1332b32.

6. Для ілюстрації опозиції між свободою та необхідністю і корисністю див. *ibid.* 1332b2.

7. Див.: *ibid.* 1277b8 для ілюстрації опозиції між деспотичним правлінням та політикою. Зокрема аргумент, що життя деспота не порівнюється із життям вільної людини, оскільки перший заклопотаний «необхідними речами» див. *ibid.*1325a24.

8. Загальнопоширений погляд, що нове оцінювання праці за своїм походженням християнське. Див. розд.44.

9. Див.: у Томи Аквінського *Summa theologica* ii. 2. 179, ст. 2, де *vita activa* походить з *necessitas vitae praesentis*, а також *Expositio in Psalmos* 45.3, де політична основа висуває завдання шукати все, що потрібне для життя: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

Однак величезна перевага мислення над будь-якою діяльністю, включно з дією, полягає в тому, що воно не християнського походження. Ми знаходимо його у Платоновій філософії політики, де вся утопічна реорганізація життя поліса не тільки засновується на вищості проникливости філософа, а й не має іншої мети, крім обгрунтування філософського способу життя. Сама арістотелівська артикуляція розмаїтих способів життя, в якій життя насолоди відіграє мізерну роль, чітко керується ідеалами мислення (*theōria*). До античної свободи від потреб життя та від примусу інших філософи долучали ще свободу від політичної активности (*skholè*),[10] тому саме філософська *apolitia* пізньої античности передувала пізнішому християнському закликові звільнитися від земного поневолення, від усіх світських справ. Все, що вимагали кілька, тепер розглядали як право для всіх.

Термін *vita activa* охоплює всі види людської діяльности, і через те, що його розглядають з погляду абсолютного спокою мислення, він близько споріднений з грецьким *ashkolia* («неспокій»), яким Арістотель позначав усі види діяльности, а також з грецьким *bios politikos*. В Арістотеля відмінність між спокоєм і неспокоєм, між утримуванням від зовнішнього фізичного руху та будь-якою діяльністю переконливіша, ніж відмінність між політичним та теоретичним способом життя, бо її можна послідовно віднайти у кожному з трьох способів життя. Вона нагадує відмінність між війною та миром: як війна відбувається задля миру, так і кожен вид діяльности, навіть процес звичайного мислення, повинні досягати апогею в абсолютному спокої.[11] Кожен рух, рух тіла і душі так само, як і рух мовлення та аргументації, повинні поникнути перед істиною. Істина, чи це антична істина Буття, чи християнська істина живого Бога, може виявлятися тільки в повній людській безмовності.[12]

10. Грецьке слово *skholē*, подібно до латинського *otium*, первісно означало свободу від політичної активности, а не просто вільний час, хоча обидва слова використовують для відрізнення свободи від праці та життєвих потреб. У будь-якому випадку, вони завжди позначали вільний та безтурботний стан. Чудовий опис щоденного життя громадянина Атен, який насолоджується повною свободою від праці та роботи, можна знайти в Fustel de Coulanges *The Ancient City* (Anchor ed., 1956, pp. 334-36). Цей опис переконливо показує, як політична діяльність залежала від умов міста-держави. Можна легко уявити, яким тривожним було звичайне політичне життя, якщо пригадати, що атенський закон не дозволяв залишатися нейтральним і за такий непослух карав усіх позбавленням громадянства.

11. Див.: Арістотеля *Politics* 1333a30-33. Тома Аквінський окреслює мислення як *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica* ii. 2. 179. 1).

12. Тома Аквінський наголошує на спокої душі і пропонує *vita activa*, яке втомлює, а відтак «втихомирює внутрішні пристрасті» і приготовляє до мислення (*Summa theologica* ii. 2. 182. 3).

Традиційно аж до початку нової доби термін *vita activa* ніколи не втрачав своєї негативної конотації «не-спокою», *nec-otium*, *a-skholia*. Він як такий надалі інтимно пов'язується навіть з найважливішою грецькою відмінністю між речами, що є самі собою, і речами, які завдячують своєю екзистенцією людині, тобто відмінністю між *physei* та *nomō*. Перевага мислення над будь-якою діяльністю ґрунтується на переконанні, що жодний витвір людських рук не може рівнятися з красою та істиною фізичного космосу (*kosmos*), який ритмічно коливається в незмінній вічності без втручання чи допомоги ззовні, тобто від людини чи Бога. Ця вічність відкривається для смертних очей тільки тоді, коли весь людський рух і вся діяльність людини перебувають в абсолютному спокої. Порівняно з цим ставленням до спокою, всі відмінності та артикуляції *vita activa* зникають. З позиції мислення немає значення, що заважає необхідному спокоєві.

Тому традиційно термін *vita activa* одержує своє значення від *vita contemplativa*, і його досить обмежена важливість наповнюється значенням останнього, бо воно служить потребам і бажанням мислення в живому тілі.[13] Християнство з його вірою в прийдешність, радість якої проголошується у насолоді мислення,[14] порівнює релігійні санкції зі зниженням *vita activa* до його похідної вторинної позиції, але визначення порядку збігається із самим відкриттям мислення (*theōria*) як людського обдарування, відмінного від думок та розмірковувань, які вже надибуємо в сократівській школі, і якими керувалася вся наша традиція метафізичної та політичної думки.[15] Здається, що для моїх теперішніх цілей необов'язково обговорювати причини цієї традиції. Звичайно, що вони глибші, ніж історичний випадок, який породжує конфлікти між *полісом* та філософом, а також цілком випадково призводить до відкриття мислення як філософського способу життя. Ці причини повинні знаходитися у зовсім

13. Тома Аквінський досить прозоро пише про той зв'язок між *vita activa* та людськими потребами і бажаннями, який єднає людей і тварин (*Summa theologica* ii.2.182.1).

14. Августин пише про «тягар» (*sacrina*) активного життя, який нав'язує обов'язок добродійности і який був би нестерпний без «насолоди» (*suavitas*) та «захоплення істиною», котрі дарує мислення (*De civitate Dei* xix. 19).

15. Освячене віками почуття кривди філософів від того, що людина тілесна істота, не ототожнюється з античною зневагою до життєвих потреб; бути суб'єктом потреб — це лише один із аспектів тілесного існування, а тіло, звільнившись від потреб, готове до чистої появи того, що греки називали красою. Філософи з часів Платона додали до цієї образи, яку спричинили тілесні бажання, образу, яку спричиняє будь-який рух. Бо філософ живе у повному спокої, тому, за Платоном, лише тіло філософа перебуває в місті. Саме тут джерело ранньої концепції «людської заклопотаности» (*polypragmosynē*), яка спрямовувалася проти тих, хто проводить все своє життя в політиці.

різних сферах людського становища, розмаїтість якого не вичерпується різними артикуляціями *vita activa*, і ми повинні припускати, що вона не вичерпується навіть тоді, коли до неї приєднається мислення.

Якщо термін *vita activa*, що я пропоную тут, вказує на суперечність із традицією, то це не тому, що я сумніваюся у важливості досвіду, який вказує на відмінність, а, радше, через ієрархічний порядок, що притаманний йому від його започаткування. Це не означає, що я хочу обстоювати чи обговорювати традиційну концепцію істини як відкриття, а отже, чогось, що природно дане людині, як і не означає, що я віддаю перевагу прагматичному твердженню новітньої епохи, що людина може знати тільки те, що вона робить сама. Моє твердження досить просте: значний вплив мислення в традиційній ієрархії розмиває відмінності та способи вираження самого *vita activa*, однак зовнішній вигляд цієї обставини не змінювали ані природний розрив з традицією, ані остаточні зміни її ієрархічного порядку в Маркса і Ніцше. Це закладено в самій природі відомого «перевертання догори ногами» філософських систем чи загальноприйнятих вартостей, тобто воно притаманне природі самої дії, яка залишилася більш-менш незайманою.

Сучасна зміна поділяє з традиційною ієрархією припущення, що ця головна заклопотаність повинна переважати над усіма видами діяльності людини, бо без єдиного всеохопного принципу не можна встановити жодного порядку. Таке припущення не є предметом мого дослідження, тому моє використання *vita activa* містить у собі потребу, яка лежить в основі будь-якої діяльности і не означає те саме, що й центральна потреба *vita contemplativa*, а також не є ані вищою, ані нижчою від неї.

ВІЧНІСТЬ ПОРІВНЯНО З БЕЗСМЕРТНІСТЮ

Той факт, що різноманітні види активної задіяности в обставини цього світу, з одного боку, та чисте мислення, що сягає кульмінації в споглядані, з іншого боку, повинні відповідати двом цілком відмінним, але центральним потребам людини, так чи інакше виявляється відтоді як «люди мислення (*men of thought*) і люди дії (*men of action*) обрали різні шляхи»,[16] тобто від часу виникнення політичного мислення в сократівській школі. Коли ж філософи відкрили, — а очевидно, хоча і не доведено, це відкриття зробив сам Сократ, — що політична сфера не забезпечувала всі

16. Див.: F.M.Cornford *Plato's Commonwealth* (Unwritten Philosophy, 1950, P. 54): «Смерть Перікла та Пелопонеська війна позначили рух, коли людина мислення і людина дії розійшлися, і ці розбіжності стали дедалі глибшими аж до появи мудреця-стоїка, який перестав бути громадянином своєї держави, а став громадянином Всесвіту».

форми вищої діяльності людини, вони зробили припущення, що відкрили не щось нове і відмінне, а лише знайшли вищий принцип, який повинен замінити принцип керування *полісом*. Найкоротший, хоча й дещо поверховий, спосіб визначити ці два відмінні і певною мірою конфліктні принципи — це показати відмінність між безсмертям та вічністю.

Безсмертність означає тривалість у часі, тобто безсмертне життя на цій землі і в цьому світі так, як воно дане, згідно з розумінням давніх греків, від природи та богів Олімпу. На тлі цього обґрунтування природно вічного повторення життя, безсмертя богів та вічного життя смертних людей, лише смертні у безсмертному, однак не вічному, Всесвіті стикаються з безсмертним життям своїх богів, але не під керуванням вічного Бога. Якщо вірити Геродотові, відмінність між безсмертям та вічністю починається з давньогрецького розуміння-себе, яке передує концептуальним артикуляціям філософів, а також передує специфічному давньогрецькому досвідові вічного, яке лежить в основі цієї артикуляції. Геродот, обговорюючи азійські форми поклоніння культам та вірування у невидимого Бога, вказує на те, що порівняно з трансцендентним Богом (як ми говоримо сьогодні), що перебуває поза часом, життям та універсумом, грецькі боги є *anthrōpophyeis* і мають не тільки людську подобу, а й ту саму природу, що й людина.[17] Зосередженість греків на безсмертності походить з їхнього досвіду безсмертної природи та безсмертних богів, які оточують індивідуальне життя смертних людей. Вмурована у Всесвіт, в якому все безсмертне, смертність стала ознакою людської екзистенції. Люди смертні, і вони чи не єдиний приклад смертности існування, бо, на відміну від тварин, вони тільки представники конкретного біологічного виду, безсмертне життя яких гарантоване розмноженням.[18] Смертність людей полягає у тому, що індивідуальне життя, яке можна сприймати як життєвий шлях від народження до смерти, походить з біологічного життя. Це індивідуальне життя відрізняється від усіх інших речей прямолінійним напрямком свого руху, який перетинає циклічний рух біологічного життя. Смертність — це прямолінійний рух у Всесвіті, в якому все рухається, якщо воно рухається взагалі, в циклічному порядку.

17. Геродот (i. 131), після опису того, як перси, які «хоча й не мали уявлення ані про богів, ані про храми та жертовники, все-таки розглядали ці витвори як не вельми мудрі речі», намагається пояснити, що це є свідченням того, що перси «не вірили, як і греки, що боги мають людську подобу, тобто, що вони *anthrōpophyeis*», або, як ми говоримо, що боги і люди мають ту саму природу. Див.: також Піндар *Carmina Nemaea* vi.

18. Див.: Арістотель *Economics* 1343b24. Природа гарантує життя людському родові через вічне повернення (*periodos*), але не може гарантувати вічного життя індивіда.

Завдання і потенційна велич смертних лежить в їхній здатності продукувати речі — твори, справи[19] і слова — які заслуговують бути і, певною мірою є, оселею вічности, і завдяки їм знайти своє місце у Всесвіті, в якому все безсмертне, за винятком їхньої смертности. Однак своєю здатністю на безсмертні справи, своєю здатністю залишати нетлінні сліди за собою, люди та їхня індивідуальна смертність набувають ознак безсмертности і доводять самі собі, що вони «божественного» походження. Відмінність між людиною та твариною лежить в самій основі людського роду: тільки найкращі (*aristoi*), ті, хто постійно випробовують себе, щоб бути найкращими (*aristeuein*, дієслово, якому немає відповідника у жодній іншій мові), і які «віддають перевагу радше безсмертній славі, ніж смертним речам», — це справжні люди; всі інші, хто задовольняється будь-якими спокусами природи, народжуватимуться, житимуть і помиратимуть як тварини. Це погляд Геракліта,[20] погляд, якому важко знайти відповідники в когось з післясократівських філософів.

У нашому контексті дуже важливо з'ясувати, чи сам Сократ, а чи Платон відкрив категорію вічного як істинний центр метафізичного мислення. Перевага Сократа полягає у тому, — і він єдиний серед видатних мислителів унікальний у цьому плані, зрештою, як і в багатьох інших, — що він не намагався записувати свої думки, бо незалежно від того, як саме мислитель цікавиться проблемою вічности, у момент, коли він сідає записувати свої думки, він перестає перейматися вічністю і звертає свою увагу на те, щоб залишити сліди власних думок. Тобто він вступає у *vita activa* і обирає свій шлях перманентности та потенційної безсмертности. Одне є певним: тільки Платон турботу про вічність і життя філософа розглядає як властиво суперечливі та такі, що конфліктують у боротьбі за безсмертність, за спосіб життя громадянина, *bios politikos*.

Філософський досвід вічного, який для Платона був *arrhēton* («невимовне»), а для Арістотеля *aneu logou* («безслів'я»), і який пізніше концептуалізувався в парадоксальному *nunc stans* («постійне тепер»), можна пізнати тільки поза сферою людських стосунків та поза масою людей, про що засвідчує притча про печеру в *Державі* Платона, в якій філософ, звільнившись від кайданів, що прив'язували його до співгромадян, залишає

19. Грецька мова не розрізняє слів «твори» та «справи», а називає їх одним словом *erga* за умови, що вони досить тривалі в зберіганні і гідні запам'ятовування. І лише тоді, коли філософи, чи радше, софісти почали висувати свої «нескінченні відмінності» та розрізняти твори і дії (*poiein* і *prattein*) іменники *poiēmata* та *pragmata* набули ширшого значення (див.: Платона *Charmides* 163). Гомер не знав слова *pragmata*, яке в Платона (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) найкраще відтворює «людські стосунки» і має конотації турботи та марности. У Геродота *pragmata* може мати ту саму конотацію (див., наприклад, і. 155).

20. Heraclitus, frag. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4-е вид., 1922).

печеру. Висловлюючись політично, якщо помирати означає те саме, що й «перестати бути серед людей», то досвід вічного — це вид смерти, і єдина річ, яка відокремлює її від дійсної смерти — це те, що вона не є остаточна, бо живі істоти можуть продовжити її на будь-який проміжок часу. І це саме те, що відокремлює *vita contemplativa* від *vita activa* у середньовічній думці.[21] Не потребує доведення те, що досвід вічного на противагу безсмертному, не має відповідати будь-якому видові діяльности і не може в нього перетворюватися, оскільки навіть діяльність мислення, яку хтось може здійснювати словами, не тільки не відповідає відтворенню цього досвіду, але й здатна перервати або зруйнувати його.

Theōria чи «роздумування», — це слово, яке окреслює досвід вічного і відрізняється від усіх інших позицій, що найхарактерніші для безсмертности. Мабуть, філософи відкрили категорію вічности саме завдяки своєму виправданому сумнівові щодо шансів *полісу* на безсмертя чи безперервність, і, мабуть, шок від цього відкриття був настільки всеохопний, що вони хоча не могли, однак знехтували всією боротьбою за безсмертя як марністю та хизуванням, впевнено ставши на шлях відкритої опозиції до античних міст-держав та релігії, які надихнули це відкриття. Однак остаточна перемога турботи про вічність над усіма видами палких прагнень безсмертя не завдячує філософській думці. Падіння Римської імперії чітко продемонструвало, що витвір смертних рук не може бути безсмертним, тому його супроводжувало виникнення християнської проповіді вічного індивідуального життя, яка лягла в основу релігії західного суспільства. Обидві події разом перетворили будь-які прагнення до земного безсмертя у марність і непотрібність. І вони, як служниці мислення, досягли таких успіхів у формуванні *vita activa* та *bios politikos*, що навіть поява світського елементу в нову добу і супровідні обставини зміни традиційної ієрархії між дією та мисленням були достатні, щоб зберегти прагнення до безсмертя, яке від самого початку було джерелом і центром *vita activa*.

21. *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus* (Aquinas *Summa theologica* ii. 2. 181. 4).

Частина 2

Громадська та приватна сфери

Людина: суспільна або політична тварина

Vita activa та людське життя через те, що воно активно втягується у процес виготовлення чогось, завжди закорінюється у світ людей та речей, які зробила людина, і які воно ніколи не покидає й не переступає. Речі та люди формують середовище будь-якої людської діяльности, що немислима без такого середовища. Це середовище, світ, у якому ми народжуємося, не можуть існувати без людської діяльности, яка витворює їх, подібно до фабричних виробів, і яка піклується про них так само, як про освоєну землю, і подібно до політичного апарату усталює їх через організацію. Ані звичайне людське життя, ані життя відлюдника у природній пустелі неможливі без світу, який безпосередньо чи опосередковано засвідчує присутність інших людей.

Уся діяльність людини зумовлюється тим, що люди живуть разом, тому саму дію неможливо уявити поза спілкою людей. Діяльність праці не потребує присутности інших, хоча ті, хто втягується у процес праці, що минає в повній самотності, не будуть людьми, а тваринами-працівниками (*animal laborans*) у буквальному значенні цього слова. Людина, яка працює, продукує і будує світ, який заселяє тільки вона, буде виробником, а не *homo faber*. Вона втратить свою специфічну людську властивість, і буде, радше, богом — не Творцем, звичайно, а божественним деміургом, якого Платон описав в одному з мітів. Дія — це єдина прерогатива людини; ані тварина, ані бог не спроможні на це,[1] і тільки дія повністю залежить від постійної присутности інших.

1. Вражає те, що гомерівські боги діяли тільки з повагою до людей, керуючи ними на відстані або втручаючись у їхні стосунки. Здається, що конфлікти і суперечки між богами виникали передусім через їхню участь в людських стосунках або через їхню конфліктну схильність поважати смертних. З цього виникає розповідь про спільні діяння людей і богів, однак сцену для цієї взаємодії встановили таки смертні, навіть якщо рішення, які приймають тут, належать богам Олімпу. Я думаю, що таку «спів-працю» показано в гомерівському *erg' andrōn te theōn te* (*Odyssey* i. 338): барди оспівують справи, а не історії, богів і людей.

Подібно, «Теогонія» Гесіода розповідає не про вчинки богів, а про походження світу, тобто про те, що речі з'явилися завдяки постійно повтрювальній здатності

Особливий зв'язок між дією та буттям-разом, здається, повністю виправдовує ранній переклад Арістотелевого *zōon politicon* як *animal socialis*, що вже знаходимо в Сенеки і що потім стало стандартним перекладом завдяки Томі Аквінському: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («людина за природою, політична, тобто соціальна»).[2] Це підсвідоме підпорядкування соціального політичному, більше ніж показує, наскільки заникло первісне давньогрецьке розуміння політики. Тому досить значущим, хоча й не вирішальним є те, що слово «соціальний» римського походження і не має відповідників у давньогрецькій мові чи думці. Латинське слово *societas* спочатку мало чітке, хоча й обмежене, політичне значення; воно позначало єдність людей для досягнення особливої мети, як, наприклад, у тому випадку, коли люди організовуються, щоб керувати іншими або чинити насильство.[3] І тільки в пізнішій концепції *societas generis humani* (об'єднання людей)[4] термін «соціальний» почав набувати загального значення основного стану людини. Ані Платон, ані Арістотель не ігнорували і не залишали поза увагою те, що людина не може жити відокремлено від товариства інших людей, просто вони не зараховували цю умову до властиво людських характеристик, бо саме ця риса була спільна для життя людини і життя тварини, і вже тому вона не могла бути суто людська. Природну, чисто соціальну товариськість людей розглядали як обмеження, яке нав'язують нам потреби біологічного життя, не однакові для людини-тварини (*human animal*) та інших форм тваринного життя.

Згідно з мисленням давніх греків, людська здатність до політичної організації не тільки відрізняється, але й перебуває в опозиції до природних утворень, центром яких є дім (*oikia*) і сім'я. Виникнення міст-держав означало, що людина одержала, «крім свого приватного життя, різновид другого життя, свій *bios politikos*». Тепер кожен громадянин належав до двох рівнів екзистенції, тому в його житті виникла велика відмінність між тим, що є його власним (*idion*) та тим, що є спільним

давати потомство та народжувати. Співець, слуга муз, оспівує «величні справи людей, яких благословили боги» (97 ff.), але ніде, наскільки мені відомо, не оспівує величні справи богів.

2. Цитата з *Index Rerum* до видання Томи Аквінського (1922). Слова «politicus» немає у тексті, однак Index правильно підсумовує його значення в Томи Аквінського, про що засвідчує *Summa theologica* i. 96. 4; ii. 2. 109. 3.

3. *Societas regni* у Лівія, *societas sceleris* у Корнелія Непота. Такі об'єднання можуть утворюватися і з політичною метою. А Тома Аквінський вважає, що «справжні *societas*» між виробниками існують тоді, «коли інвестор сам поділяє ризик», тобто там, де партнерство, справді, є об'єднанням (див.: W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 419).

4. Я використовую тут і надалі слово «людський рід», щоб окреслити відмінність між людським родом та «людством», яке вказує на загальну кількість людей.

(*koinon*).[5] Це не точка зору чи теорія Арістотеля, а лише історичний факт — заснуванню поліса передувала деструкція всіх організаційних одиниць, які ґрунтувалися на спорідненості, тобто таких, як *phratria* та *phylē*.[6] З усіх видів діяльности, що необхідні в людських спільнотах, тільки двом судилося бути політичними і встановлювати те, що Арістотель називав *bios politikos*, — окрема дія (*praxis*) та мовлення (*lexis*), з яких народжується царина людських стосунків (*ta tōn antrhrōpōn pragmata,* як це часто називає Платон), і з яких вилучено все необхідне і корисне.

Однак якщо заснування міста-держави спонукало людей проводити своє життя у політичній сфері, тобто в дії та мовленні, то переконання, що ці дві людські здатності мають спільне походження і вищі понад усе, здається, передували *полісові* і вже були у перед-сократівському мисленні. Постать гомерівського Ахілла можна зрозуміти лише тоді, коли розглядати його «як виконавця величних справ і промовця величних слів».[7] На відміну від сучасного розуміння, такі слова не розглядали як величні, тому що вони виражали величні думки; а навпаки, як дізнаємося з останніх

5. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111.

6. Хоча основна тема Фастел де Куланґа, згідно з передмовою до *The Ancient City* (Anchor ed.; 1956), складається з припущення, що «та сама релігія» формувала організацію античної сім'ї та античного міста-держави, і тому він робить численні посилання на те, що режим *роду* ґрунтувався на релігії сім'ї, а режим міста «представляв дві антагоністичні форми уряду. Або місто не могло надалі витримувати, або воно повинно було з часом зруйнувати сім'ю» (252). Мені здається, що причина суперечности в цій великій роботі полягає у тому, що Куланґ намагався паралельно розглядати давньоримські та давньогрецькі міста-держави; тому його припущення і категорії переважно стосуються римського інституційного та політичного сантименту, хоча він визнає, що культ Вести «послабився в Греції дуже рано, однак ніколи не послаблювався в Римі» (p. 146). Поділ між домашнім господарством та містом був глибший у Греції, ніж у Римі, бо тільки в Греції була олімпійська релігія, релігія Гомера та міста-держави, яка відокремлювалася і вивищувалася над старішою релігією сім'ї та домашнього господарства. Якщо Веста, богиня домашнього вогнища, стала захисницею «міського вогнища» і частиною офіційного, політичного культу тільки після об'єднання та другого заснування Риму, то її давньогрецька колега Гестія вперше згадується вже в Гесіода, єдиного грецького поета, який свідомо опонуючи Гомерові, прославляв життя домашнього господарства та домашнє вогнище; в офіційній релігії *полісa* Гестія поступилася місцем серед дванадцяти олімпійських богів Діонісові (див.: Mommsen, *Römische Geschichte*, 5th ed,Book I, ch. 12; а також Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27. k).

7. Цей фраґмент знаходимо в промові Фоена, *Iliad* ix. 443. Він виразно вказує на навчання мистецтву ведення війни і *agora,* публічного зібрання, в якому люди могли вирізнятися. Буквальний переклад такий: (Твій батько) заплатив мені, щоб навчити тебе бути промовцем слів і виконавцем справ) *(mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn).*

рядків *Антігони*, це повинно було бути спроможністю «зухвалих думок» (*megaloi logoi*).[8] Думка була вторинною щодо мовлення, але мовлення і дію вважали рівночасними та рівноправними (*coeval and coequal*), однієї категорії і одного виду; спочатку це не тільки означало, що дія найбільш політична дія тому, що вона залишається поза сферою насильства, здійснюється в словах, а й те, що дія — це знаходження потрібних слів у потрібний момент, і навіть незалежно від інформації, яку вони передають. Тільки насильство німе, тому воно само собою ніколи не може бути величне. Але навіть тоді, коли в пізній античності мистецтво війни і мистецтво промови (*rhetoric*) стали двома принципово політичними об'єктами освіти, їхній розвиток надалі стимулювали давні, ще передполісні досвід та традиція, які стали їхнім об'єктом.

У практиці *поліса*, який не без виправдовування можна назвати найбалакучішим серед усіх політичних утворень, і ще більше у політичній філософії, яка походить від нього, дія та мовлення відокремилися і стали більш незалежними видами діяльности. Наголос перемістився від дії до мовлення, і мовлення було, радше, засобом переконання, а не специфічно людським шляхом відповіді, заперечування та зважування всього, що колись відбулося чи було зроблено.[9] Бути політичним, тобто жити у *полісі* означало, що все вирішують слова і переконання, а не сила чи насильство.

8. Буквальний переклад останнього рядка «Антігони» (1350—54) такий: „Зухвальців зухвалі слова Доля їм повертає в ударах важких, І під старість лише запізнілої мудрості вчить їх». Зміст цих рядків такий загадковий для сучасного розуміння, що рідко можна знайти перекладача, який би наважився адекватно передати їхнє справжнє значення. Може, винятком є переклад Гельдерліна: «*Grosse Blicke aber,/Grosse Streiche der hohen Schultern/ Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken*». Історію, яку розповів Плутарх, може проілюструвати зв'язок між дією та мовленням на нижчому рівні. Якось один чоловік підійшов до Демостена і почав скаржитися, що його жорстоко побили. «Але ти, — сказав Демостен, — зовсім не страждав, коли розповідав мені про своє лихо». Раптом голос чоловіка підвищився, і він закричав: «Я не страждав?» «Тепер, — відповів Демостен, — я чую голос того, кого скривдили і хто страждав» (Лівій, *Демостен*). Залишки цього античного зв'язку між мовленням та мисленням, якого позбавлене наше трактування словесного вираження думки, можна віднайти у фразі Ціцерона *ratio et oratio*.

9. Для цього розвитку характерно, що кожного політика називали «ретор» і те, що реторику, мистецтво промовляти перед публікою, на відміну від діалектики, мистецтва філософського мовлення, Арістотель окреслив як мистецтво (див.: *Реторика* 1354a12 ff.,1355b26 ff.). (Відмінність походить від Платона, *Горгій* 448). Саме у тому контексті ми повинні розуміти давньогрецьке сприйняття занепаду Теб, який пов'язують з тим, що Теби знехтували реторикою на користь військових вправ (див.: Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kroener, III, 190).

У давньогрецькому розумінні командувати, а не переконувати, було передполітичним способом організації життя поза *полісом*, домом та сім'єю, в якій глава дому мав деспотичну владу, або, скажімо, у варварських імперіях Азії деспотизм часто пов'язується з організацією домашнього господарства.

Арістотелівське визначення людини як *zōon politikon* не лише пов'язувалося, але й протиставлялося природним порівнянням, що походили з досвіду домашнього життя; його можна повністю зрозуміти тільки тоді, коли додати до нього друге відоме визначення людини як *zōon logon ekhon* («тварина, що спроможна говорити»). Латинський переклад цього терміна як *animal rationale* ґрунтується на не менш важливому непорозумінні, ніж термін «суспільна тварина». Арістотель не намагався дати загальне визначення людини чи окреслити найвищу спроможність людини, якою для нього був не *logos*, тобто мовлення чи розум, а *nous*, здатність мислення, основна риса якого полягала в тому, що мовлення нездатне передати його суть.[10] У цих найвідоміших визначеннях Арістотель тільки сформулював тодішній погляд *поліса* на людину та політичний спосіб життя, і згідно з цим поглядом, усі, хто перебував поза *полісом* — раби і варвари, — були *aneu logou*, які позбавлені, звичайно, не тільки дару слова, але й способу життя, в якому лише мовлення має сенс, і в якому центральна потреба всіх громадян — розмовляти один з одним.

Основне непорозуміння, що виразилося в латинському перекладі понять «політичний» та «суспільний», мабуть, найпромовистіше в Томи Аквінського, який порівнює природу керування домашнім господарством з природою політичного правління: він вказує на подібність глави дому та глави царства, хоча зазначає, що влада глави дому не така «досконала» як влада царя.[11] Не лише для Греції і поліса, а й для усього західного античного світу було очевидним, що навіть влада тирана не така велична, не така «досконала», як та влада, за допомогою якої *pater familias dominus* керує своїм домашнім господарством, до якого належали сім'я та раби. І це не тому, що міську владу контролювала об'єднана влада домовласників, а тому, що абсолютне правління і політична сфера навзаєм заперечували одне одного.[12]

10. *Nicomachean Ethics* 1142a25; 1178a6 ff.

11. Aquinas, *op. cit.* ii. 2. 50. 3.

12. Термін *donimus* і *pater familias* були синонімами, як і терміни *servus* та *familiaris: Dominum patrem familiae appellaverunt; servos...* familiares (Seneca, *Epistolae* 47. 12). Староримська свобода громадян зникла тоді, коли римські імператори набули статусу *dominus, «ce nom; qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction* et *une injure»* (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité,* 1847, III, 21).

ПОЛІС І ДОМАШНЄ ГОСПОДАРСТВО

Хоча непорозуміння з політичною і суспільною сферами та їхнім ототожненням такі ж старі, як переклад давньогрецьких термінів латинською мовою та їхня римська і християнська адаптація, однак у сучасному вжитку та сучасному суспільному розумінні ці поняття стали ще заплутаніші. Відмінність між приватною та політичною сферами життя відповідає відмінності між домашнім господарством і політичною цариною, які існували як відмінні, відокремлені, принаймні, з часів давнього міста-держави; поява суспільної сфери, яка не є ані приватною, ані громадською, — це відносно новий феномен, походження якого збігається з початком нової доби і який політично оформився у державі-нації (*nation-state*).

У цьому контексті нас хвилює те, що ця еволюція спричинила величезні труднощі в розумінні поділу між громадською та приватною сферами, між сферою *поліса* та сферою сім'ї і домашнього господарства, а також між тими видами діяльности, що стосуються спільного світу та тими, що пов'язуються з життєвими засобами існування, тобто поділу, який давня політична думка вважала очевидним і аксіоматичним. У сучасному розумінні ця лінія поділу зовсім невиразна, бо ми розглядаємо спільноту людей і політичну спільноту через призму сім'ї, про буденні стосунки якої повинна піклуватися величезна загальнонародна адміністрація, що відповідає за ведення домашнього господарства. Наукова думка, яка відповідає цій еволюції вже не є політичною наукою, а «національною економікою» чи «суспільною економікою», чи *Volkswirtschaft*, тобто всі визначення окреслюють вид «колективного домоводства»;[13] економічна колективна організація сімей утворює факсиміле однієї надлюдської сім'ї, яку ми називаємо «суспільством», а політична форма такої організації називається «нацією».[14] Для античного розуміння вже сам термін «політична економія» був би очевидною суперечністю: якщо щось і є «економічним»,

13. За Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953 p. xl) «ідея суспільної економіки чи колективного господарювання» — це один із трьох фокусів, навколо яких «кристалізуються політичні спекуляції, що з самого початку поширилися на економіку».

14. Це не заперечення того, що нація-держава та її суспільство вийшли з середньовічного королівства і феодалізму, у межах яких сім'я і хатнє господарство були важливими одиницями, які не мають жодного порівняння з класичною античністю. Однак відмінність є. За феодалізму сім'я та домашнє господарство були взаємно незалежні, тому королівське господарство, що представляло певний територіальний регіон і правління феодальних лордів як *primus inter pares* не претендувало, подібно до абсолютистського правління, керувати однією великою сім'єю. Середньовічний «народ» був конгломератом сімей; його члени не думали про себе, як про членів однієї сім'ї, що поширюється на весь народ.

тобто пов'язується з життям індивіда та виживанням роду, то вже за своєю дефініцією воно належить до неполітичних, домашніх взаємин.[15]

В історичному плані, цілком ймовірно, що виникнення міста-держави і громадської сфери відбулося завдяки приватній сфері сім'ї та домашнього господарства.[16] Тому старі святі обов'язки серця, які проголосила не так класична Греція, як давній Рим, ніколи повністю не заникали. Що вберегло *поліс* від вторгнення приватного життя його жителів і давало змогу утримувати непорушність кордонів будь-якої власности, то це не повага до приватної власности, як ми її сьогодні розуміємо, а те, що маючи права власности на дім, людина не може брати участь у зв'язках цього світу, бо вона не мала б в ньому свого властивого місця.[17] Навіть Платон, політичні плани якого передбачали повалення приватної власности і розширення громадської сфери, з величезним благоговінням звертався до Зевса Ґеркея, захисника кордонів і називав *horoi* — кордони між одним маєтком та іншим божественними, не вбачаючи в цьому жодної суперечности.[18]

Характерною рисою сфери домашнього господарства було те, що в ній люди жили разом, вони керувалися своїми бажаннями і потребами. Рушійною силою було саме життя — пенати, домашні боги, які згідно з Плутархом, були «богами, що спонукають нас жити і доглядати своє тіло»,[19] — через індивідуальні засоби існування та виживання, бо життя

15. Ця відмінність досить виразна в перших параграфах арістотелівської *Політики,* і вона протиставляє деспотичне правління домашнім господарством, яке здійснює одна людина (*mon-archia*), повністю відмінній організації *поліса.*

16. В Атенах можна побачити поворотний пункт у законодавстві Солона. Куланґ справедливо вбачає в атенському законі те, що зобов'язувало його підтримувати право на позбавлення батьківської влади (*op. cit.*, pp.315-16). Однак батьківську владу обмежували лише тоді, коли вона вступала в конфлікт з інтересами міста, але ніколи задля окремого члена сім'ї. Тому продаж і покидання напризволяще дітей тривали упродовж усього періоду античности (див.: R.H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, P.8: «Інші права *patria potestas* відійшли в минуле, однак право покидати дітей напризволяще було чинне аж до 374 після Р.Х.»).

17. Цікаво, що в давній Ґреції були міста, в яких громадян зобов'язували ділитися врожаєм і споживати його разом, хоча кожен з них мав абсолютно незаперечне право власности на землю. Див.: Куланґ (с. 61), який називає цей закон «єдиною суперечністю»; хоча це не суперечність, бо ті два види власности не мали нічого спільного з античним розумінням.

18. Див.: *Laws* 842.

19. Цитата з Куланґа (с. 96); посилання на Плутарха є в *Quaestiones Romanae* 51. Дивно, що однобічне наголошування Куланґа на підземних божествах у релігіях давньої Ґреції та Риму привело до висновку, що ці боги були не просто богами мертвих, а їхній культ був не просто «культом смерти», і що ця рання

роду вимагає товариства інших. Те, що індивідуальні засоби існування призначені для виживання чоловіка і роду (*man and species survival*), настільки очевидне як і призначення жінки, ці обидві природні функції — праця чоловіка, щоб забезпечувати догляд і праця жінки, щоб народжувати, були об'єктом однієї і тієї ж необхідности життя. Природна спільність у сфері домашнього господарства породжувала необхідність, яка керувала усіма видами діяльности у цій сфері.

Сфера *поліса*, навпаки, була цариною свободи, і якщо існував якийсь взаємозв'язок між цими обома сферами, то він, звичайно, призвів до того, що задоволення потреб життя в домашньому господарстві стало передумовою свободи поліса. У жодному разі політика не може бути тільки засобом захисту суспільства — суспільства віруючих як у Середньовіччі, чи суспільства власників, як у Локка, чи суспільства, що невблаганно заанґажоване у процес здобування, як у Гоббса, чи суспільства виробників, як у Маркса, чи суспільства службовців, як наше суспільство, чи суспільства трудящих, як у соціалістичних та комуністичних країнах. В усіх цих випадках, це *свобода* (в окремих випадках так звана свобода) суспільства, яка вимагає і виправдовує обмеження політичної влади. Свобода міститься у суспільній сфері, а сила і насильство є монополією уряду.

Якщо для всіх давньогрецьких філософів, незалежно від їхнього ставлення до життя *поліса*, щось і було само собою зрозуміле, то це те, що свобода міститься тільки у політичній сфері, а необхідність — це дополітичний феномен, характеристика організації домашнього господарства, тому сила та насильство виправдовуються у тій сфері, бо вони є лише засобом необхідности господаря — наприклад, необхідности керувати рабами чи необхідности стати вільним. Оскільки люди є об'єктами необхідности, то вони мають право на насильство щодо інших; насильство — це передполітичний акт звільнення-себе від необхідности жити задля свободи світу. Ця свобода дуже важлива умова того, що греки називали блаженством, *eudaimonia*, яке було об'єктивним статусом, що, передусім, залежав від здоров'я та багатства. Бути бідним чи хворим означало бути об'єктом фізичної необхідности, а бути рабом — це до того ж бути об'єктом людського насильства. Це двозначне і подвійне «нещастя» рабства досить незалежне від дійсного суб'єктивного благополуччя раба. Тому бідна вільна людина надає перевагу ненадійності ринку праці, який змінюється щодня, а не надійним забезпеченням працею, яка через те, що обмежує свободу людини робити щодня те, що їй подобається, вже

релігія прив'язаности до землі служила життю й смерті, як двом аспектам одного процесу. Життя народжується із землі і повертається до неї; народження і смерть — це дві різні стадії одного біологічного процесу, який перебуває під владою богів підземелля.

розглядається як поневолення (*douleia*) і надає перевагу навіть неприємній та болісній праці, а не легкому життю багатьох домашніх рабів.[20]

Передполітична сила, завдяки якій глава дому керує сімейством та своїми рабами, і яку вважали необхідною, бо людина, «соціальна» ще перед тим, як стати «політичною твариною», не має нічого спільного з хаотичним «станом природи», від насильства якої, згідно з політичною думкою XVII ст., людину може звільнити лише поява уряду, що завдяки монополії влади і насильства може припинити «війну всіх проти всіх» за допомогою «утримування усіх у страху».[21] І навпаки, всю концепцію керування чи урядового керування і влади та надійного порядку, що супроводжує їх, так, як ми розуміємо сьогодні, вважали передполітичними, тобто такими, що, радше, належать до приватної, аніж до політичної сфери.

Поліс відрізнявся від домашнього господарства тим, що він визнавав тільки «рівних» (*equals*), а домашнє господарство було центром строгої нерівности. Бути вільним означало не бути не лише об'єктом необхідности життя чи не бути в розпорядженні іншого, а й не командувати собою (*to be in command oneself*). Це не означало ані керування, ані керованости.[22] Отже, у сфері домашнього господарства немає свободи, бо глава дому та його управитель, вважалися вільними тільки тоді, коли вони могли покинути домашнє господарство і вступити в політичну царину, де всі були рівні. Звичайно, цей принцип рівности у політичній царині має мало спільного з нашою концепцією рівности: вона означала жити серед рівних і мати справу тільки з рівними собі за станом, а це передбачає існування «нерівних», які, насправді, завжди становили більшість населення міста-держави.[23] Тому

20. Дискусія між Сократом та Евферусом у *Меморабілії* Ксенофона досить цікава. Необхідність змусила Евферуса працювати своїм тілом, і він певний, що тіло довго не витримає такого життя, і що в старшому віці він не матиме такої потреби. Хоча він вважає, що краще працювати, ніж жебракувати. Сократ сказав, що він шукає того, «хто потребує допомоги», але Евферус відповів, що він не терпить обслуговування (*douleia*).

21. Посилання на Гоббса, *Leviathan*, Part I, ch. 13.

22. Найвідомішим та найкращим посиланням є обговорення різних форм урядування в Геродота (iii. 80-83), де Отанес, захисник грецької рівности (*isonomiē*) заявляє, що він «не хотів би ані сам керувати, ані, щоб ним керували». Тим самим духом проникнені слова Арістотеля, він говорить, що життя вільної людини краще, ніж життя деспота, який заперечує свободу (*Politics*, 1325a24). За Куланґом, усі давньогрецькі та римські слова, які виражають чиєсь керування іншими, такі як *rex, pater, anax, basileus* походять від домогосподарських стосунків, і раніше були назвами, які раби дали своїм господарям (p. 89 ff., 228).

23. Ця пропорція змінюється і, звичайно, вона перебільшена в звіті Ксенофона зі Спарти, де він серед чотирьох тисяч людей на ринку налічує тільки шістдесят громадян-чужоземців (*Hellenica*, iii. 35).

рівність далека від зв'язку зі справедливістю, як це ми маємо сьогодні, вона була самою сутністю свободи: бути вільним означало бути вільним від нерівности, що закладена у керуванні, а також означало перейти у сферу, де немає жодного виду керування.

Однак тут завершується можливість чітко окресленої опозиції у з'ясуванні основної відмінності між сучасним та античним розумінням політики. У сучасному світі соціальна та політична сфери менше відрізняються одна від одної. Те, що політика — не що інше як функція суспільства, і те, що дія, мовлення і мислення — це передусім надбудови суспільного інтересу, відкрив не Карл Маркс, а навпаки, воно є аксіоматичним припущенням, яке Маркс некритично сприйняв від політекономів новочасної доби. Така функціоналізація дає змогу усвідомити прірву між цими двома сферами; і це не предмет теорії чи ідеології, бо з появою суспільства, тобто з появою «домашнього господарства» (*oikia*) чи економічної активности публічної сфери, домогосподарство та всі чинники, що раніше належали до приватної сфери сім'ї стали «колективною» турботою.[24] У сучасному світі ці дві сфери зливаються, подібно до хвиль у безперервному потоці процесу життя.

Зникнення прірви, яку жителі античного світу щоденно долали, щоб вийти поза вузькі межі домашнього господарства і «піднятися» в сферу політики, є новим феноменом. Прірва між приватним та громадським існувала подекуди в середньовіччі, хоча вона втратила свою значущість і повністю змінила свої координати. Слушно зауважують, що після падіння Римської імперії саме католицька Церква запропонувала людям форму заміни громадянства, що раніше було прерогативою муніципального уряду.[25]

Середньовічна суперечність між темнотою щоденного життя та грандіозною розкішністю всього сакрального із супровідним переходом від

24. Див. у Мірдала: „Висловлювання, що суспільство, подібно до господаря сім'ї, підтримує дім своїх мешканців, глибоко закорінені в економічну термінологію. Німецькою мовою *Volkswirtschaftslehre* означає, що це колективний суб'єкт економічної активности зі спільною метою та спільними цінностями. В англійській мові подібні ідеї виражають «теорія багатства» чи «теорія добробуту» (p. 140). «Що ж означає суспільна економіка, функція якої суспільне домогосподарювання? Передусім, вона вказує на аналогію між особою, що веде своє чи батьківське господарство, та суспільством. Адам Сміт і Джеймс Мілл послідовно застосовують цю аналогію. Після критики Дж. Мілла і з ширшим визнанням цієї відмінности між практичною та теоретичною політичною економікою, ця аналогія менше підкреслюється» (с. 143). Цю аналогію більше не використовували через розвиток, в якому суспільство руйнувало сім'ю, аж поки само не стало її повноправною заміною.

25. R.H. Barrow, *The Romans* (1953). P.194.

сакрального до релігійного відповідає в багатьох аспектах переходові від приватного до публічного в античну добу. Ця відмінність, звичайно, досить помітна незалежно від того, наскільки «земною» стала Церква, бо вона завжди була притаманна духовним стосункам, які підтримували згуртованість громади віруючих. Якщо лише з певними труднощами можна порівнювати приватну сферу з релігійною, то секулярна сфера в часи феодалізму повністю нагадувала приватну сферу античного періоду. Її ознакою стала зануреність всіх видів діяльности в домашню сферу, в якій вони мали лише приватне значення, а це засвідчувало відсутність публічної сфери.[26]

Характерним для цього зростання приватної сфери, а отже й для відмінности між античним главою домашнього господарства та феодальним лордом було те, що феодальний лорд міг дотримуватися справедливости в межах свого панування, тоді як античний глава домашнього господарства через те, що він повинен здійснювати м'якше чи жорсткіше керування, не знав ані законів, ані принципів справедливости поза політичною сферою.[27] Перенесення всіх видів діяльности в приватну сферу та моделювання всіх людських стосунків за зразком домашнього господарства вийшло далеко поза його межі і наблизилося до специфічно середньовічних професійних організацій у містах, до гільдій, *confreries, compagnons* і навіть до ранніх службових компаній, де «оригінальне приєднання домашнього господарства могло б бути нав'язане самим словом «компанія» (*companis*) і такими висловами як «людина, яка їсть лише хліб», «людина, яка має лише хліб і вино».[28] Середньовічна концепція «спільного добра», що аж ніяк не вказувала на існування політичної сфери, визнавала тільки те, що окремі індивіди мають спільні матеріальні та духовні інтереси

26. Характеристика, яку Е. Левасюр в його *Histoire des classes ouvrières et le de l'industrie en France avant 1789* (1900), вважає правдивою для феодальної організації праці всієї феодальної спільноти.

27. Таке чисте трактування рабів, яке Платон рекомендує у *Законах* (777) не має нічого спільного зі справедливістю, бо воно рекомендується «не задля кращого ставлення до рабів, а задля більшої поваги до нас самих». Для ілюстрації співвідношення цих двох законів: політичного закону справедливости та закону керування домашнім господарством див. цит. працю Валлона (II, 200). Античне, особливо римське законодавство стосовно домашнього господарства, ставлення до рабів, сімейних стосунків тощо, призначалося для того, щоб послабити необмежену владу господаря; те, що закон справедливости може існувати у «приватному» суспільстві самих рабів, було немислиме — бо раби, вже за своєю дефініцією, перебували поза сферою закону і були об'єктом керування їхніх власників. Тільки сам власник, оскільки він водночас був громадянином, міг бути об'єктом законодавства, яке задля блага міста могло навіть зменшити його владу в домашньому господарстві.

28. W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931. P. 415.

і що вони можуть утримувати свою приватність і дбати про свої справи тільки тоді, коли хтось із них береться доглядати цей спільний інтерес. Це природне християнське ставлення до політики не дуже відрізняється від новочасної дійсности усвідомленням «спільного добра» як винятковости приватної сфери та відсутности цієї гібридної царини, де приватні інтереси набувають публічної значущости, яку ми називаємо «суспільством».

Тому не дивно, що середньовічна політична думка, яка зосереджувалася лише на світській сфері, не усвідомлювала прірви між захищеним життям у домашньому господарстві та процесом немилосердного виставляння напоказ у *полісі*, а отже, чеснотою сміливости як однієї з основних політичних настанов. Однак дивує, що лише такий постклясичний політичний теоретик, як Мак'явеллі, усвідомив цю прірву і описав її у «Підвищенні кондотьєра з низів до високого стану», з приватности до магнатства, тобто з обставин, які спільні для всіх, до блискучої слави величних справ.[29]

Залишити домашнє господарство для того, щоб вжити якісь заходи і розпочати славне підприємство, а відтак просто присвятити своє життя справам міста, вимагало сміливости, бо тільки в домашньому господарстві можна було захистити власне життя і вижити. Кожний, хто входить у політичну сферу, повинен передусім бути готовим ризикувати власним життям, а надмірна любов до життя, яка затінювала свободу, була вірною ознакою рабства.[30] Сміливість, таким чином, стала політичною чеснотою,

29. Це «підвищення» з однієї сфери чи рангу до вищої було темою, до якої часто звертався Мак'явеллі (див.: *Prince*, ch.6-ch.7 про героя Сіракуз; та *Discourses*, Book II, ch. 13).

30. «У часи Солона рабство почали розглядати як щось гірше, ніж смерть» (Robert Schlaifer, *Greek Theories Of Slavery from Homer to Aristotle*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936, XLVII). З того часу *philopsychia* («любов до життя») та малодушність почали ототожнювати із рабством. Тому Платон міг вірити, що природне рабство рабів підтверджує те, що вони надавали перевагу поневоленню, а не смерті (*Republic* 386A). Відлуння цього знаходимо у відповіді Сенеки на скарги рабів: «Якщо свобода так близько біля рук, то чому ще досі є раби?» (*Ep.* 77. 14) чи в його *vita si moriendi virtus abest, servitus est* — «життя — це рабство, якщо нема чесноти, яка знає, як помирати» (77. 13). Щоби зрозуміти античне ставлення до рабства, варто пам'ятати, що більшість рабів — це розгромлені вороги і тільки маленький відсоток з них народилися рабами. Якщо в Римській імперії раби повністю походили з-поза меж римського закону, то давньогрецькі раби були тієї ж національности, що й їхні власники; вони доводили свою рабську природу не самогубством, — бо сміливість була досконалою політичною чеснотою, — а виявом своєї «природної» негідности, своєї непридатности бути громадянами. Ставлення до рабів змінилося у Римській імперії, але не через вплив стоїцизму, а через зростання кількости рабів, що були рабами від народження. Та навіть у Римі *labos* розглядається як щось таке, що споріднене з негідною смертю, — див.: Вергілієву *Енеїду* (vi).

і лише ті, хто володів нею, міг допускатися до діяльности, яка була політичною за змістом та метою, а отже, міг переступати межі простої згуртованости, яку усім – рабам, варварам, грекам – однаково нав'язала необхідність життя.[31] Тому «благодатне життя», як називав Арістотель життя громадян, було не просто краще, безтурботніше і благородніше, ніж звичайне життя, воно мало зовсім відмінну якість. Воно було «благом» тому, що за допомогою керування необхідністю простого життя, звільнення від роботи та праці та подолання природних спонук усіх живих істот задля їхнього виживання, вже більше не прив'язувалося до біологічного процесу життя.

В основі давньогрецької політичної свідомости ми знаходимо незрівнянну чіткість та виразність у виокремленні цієї відмінности. Жодній іншій діяльності, що служила тільки меті підтримування процесу, не дозволялося входити у політичну сферу і це при великому ризикові відмови від торгівлі та мануфактурництва на користь індустріалізації рабів та іноземців настільки, що Атени справді стали «пенсіополісом» з «пролетаріатом споживачів», яких описав Макс Вебер.[32] Справжня характеристика *полісу* досить виразно представлена в політичній філософії Платона та Арістотеля, навіть якщо лінія між домашнім господарством та *полісом* випадково розмита, особливо у Платона, який, мабуть, наслідував Сократа і почав наводити приклади та ілюстрації для *поліса* із щоденного досвіду приватного життя, а також і в Арістотеля, коли він, наслідуючи Платона, висунув гіпотезу, що, принаймні історичне походження *поліса* повинно пов'язуватися з потребами життя і що тільки його зміст чи притаманна йому мета (*telos*) перетворює життя в «благо».

Ці аспекти вчення сократівської школи, які скоро могли стати аксіоматично банальними, а водночас могли б бути найновішими та найреволюційнішими і походити не з політичного життя, а з бажання звільнитися від свого тягаря, бажання, яке в їхньому розумінні філософи могли виправдати лише за допомогою стверджування, що навіть цей найвільніший з усіх способів життя все-таки пов'язується з потребами життя. Однак основа дійсного політичного досвіду, бодай у Платона та Арістотеля, залишається настільки сильною, що відмінність між сферами домашнього господарства та політичного життя ніколи не підлягала сумнівові. Без задоволення потреб життя в домашньому господарстві, ані життя, ані

31. Те, що вільна людина відрізняється від раба своєю сміливістю лягло в основу поеми критського поета Гібріаса: «Моє багатство — це спис та чудовий меч. А ті, що нездатні тримати спис, меч та чудовий щит, що захищає тіло від падіння на коліна, з благоговінням звертаються до мене, як до Бога і великого царя» (Цит. за Eduard Meyer. *Die Sklaverei im Altertum*. 1898. P. 22).

32. Max Weber. «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. 1924, P. 147.

«благодатне життя» не були б можливі, бо політика ніколи не існує задля життя. Якщо членів *поліса* єднає спільна турбота, то життя домашнього господарства існує задля «благодатного життя» в *полісі.*

ПОЯВА СУСПІЛЬНОГО

Поява суспільства — виникнення домашнього господарства, його функціонування, проблеми та організаційні засоби: від прихованого інтер'єру домогосподарювання до громадського оприлюднення, — тільки розмила межу між приватною та політичною сферами, а також змінила, і це майже підсвідомо, значення двох термінів та їхню значущість як для життя окремого індивіда, так і для усіх громадян. Ми не тільки не можемо погодитися з давніми греками, що життя, яке проводиться в повній приватності (*idion*), поза спільним світом, «ідіотичне» за дефініцією, а також з давніми римлянами, яким приватне життя давало змогу тимчасово втекти від справ *res publica*; сьогодні ми називаємо сферу інтимности приватною, початок якої можна простежити від пізньоримської доби, однак це важче зробити з античною Грецією, хоча їй притаманна така багатоаспектність та розмаїтість, про яку й не здогадувалися в жодній іншій епосі аж до нової доби.

Це не просто зміна акцентів. В античні часи відчуття втрати ознак приватности, на яке вказувало саме слово, було дуже важливим. Воно буквально означало стан буття, який чогось позбавлений, часом навіть найвищої та найлюдянішої з усіх спроможностей людини. Ми вже не думаємо про втрату, коли вживаємо слово «приватність», і це почасти через теперішній індивідуалізм, який значно збагатив приватну сферу. Однак важливішим видається те, що новочасна приватність принаймні як така, що протиставляється соціальній сфері, — чого не знали в античну добу, бо розглядали її зміст як приватну річ, — є, власне кажучи, політична. Маємо переконливий історичний факт, що новочасну приватність в її найбільш релевантній функції, щоб надати притулок інтимності, виявили як опозицію не тільки до політичної, але й до соціальної сфери, з якою вона автентично споріднена.

Жан-Жак Руссо вперше дослідив і навіть певною мірою теоретично обґрунтував проблему інтимности, тому досить характерно, що він чи не єдиний видатний автор, якого досить часто цитують, називаючи ім'я та прізвище. Він дійшов до свого відкриття через протест не тільки проти утисків держави, а й проти нестерпного суспільного викривлення людського серця, суспільного вторгнення у найпотаємніший куток людини, який дотепер не потребував особливого захисту. Інтимність серця, на відміну від приватного господарювання, не має ані об'єктивного матеріального

місця у світі, ані у суспільстві, проти якого воно протестує та обстоює свої права мати таке ж певне місце, яке має громадський простір. Для Руссо як інтимне, так і суспільне, були, радше, суб'єктивними видами людського існування, і в його випадку це так, ніби Жан-Жак протестував проти людини з прізвищем Руссо. Сучасний індивід зі своїми постійними конфліктами, зі своєю нездатністю або бути у суспільстві, як удома, або жити поза ним, зі своїми завжди мінливими настроями та радикальним суб'єктивізмом свого емоційного життя, народився саме з цього протесту серця. Автентичність відкриття Руссо безсумнівна, і не має значення, наскільки сумнівна індивідуальна автентичність самого Руссо. Дивовижний розквіт поезії та музики від середини XVIII ст. до кінця 30-х років XIX ст., який супроводжувався появою роману, єдиної повністю соціальної мистецької форми, і збігався з не менше дивовижним занепадом усіх мистецтв, що мають більше громадський характер, зокрема, архітектури, переконливо засвідчує спорідненість суспільного та інтимного.

Бунтівна реакція проти суспільства, під час якої Руссо і романтики відкрили інтимність, спрямовувалася проти вирівнювання соціальних вимог, тобто проти того, що ми сьогодні назвали б конформізмом, який притаманний будь-якому суспільству. Варто нагадати, що цей протест передував принципові рівности, завдяки якому ми засудили конформізм з часів Токвіля, і міг обстоювати свої права у соціальній чи політичній сфері. Те, що народ складається з рівних та нерівних, тут немає принципового значення, бо суспільство завжди вимагає, щоб його члени діяли так, якби вони були членами великої сім'ї, яка завжди має одну думку і один інтерес. Перед новочасним розпадом сім'ї цей спільний інтерес і єдність думки представляв глава домашнього господарства, який керував сім'єю і запобігав будь-якому розладові серед її членів.[33] Разючий збіг появи суспільства із розпадом сім'ї, яскраво показує, що відбулося розчинення сімейної одиниці у відповідній суспільній групі. Рівність членів цих груп, що далека від рівности серед рівних, найбільше нагадує рівність членів домашнього господарства на тлі деспотичної влади господаря, хіба за винятком того, що природна сила одного спільного інтересу та єдина одностайна думка з'являються у суспільстві під тиском абсолютної більшости, тобто тут можна обійтися без керування, що здійснює одна людина, яка представляє спільні інтереси та одностайну думку. Феномен конформізму є характерною ознакою останньої стадії сучасного розвитку. Це правда, що керування, яке здійснює одна людина, чи монархічне правління,

33. Це добре ілюструє ремарка Сенеки, який, обговорюючи небажаність високоосвічених рабів (які знали напам'ять всю класику) для уявного, неосвіченого власника, сказав: «Все, що знає домашня челядь, має знати і господар» (*Ep.* 27. 6, цит. за Barrow, *Slavery in the Roman Empire*. P. 61).

яке в античні часи вважали організаційним засобом домогосподарювання, перетворюється у новочасному суспільстві у форму керування, яке здійснює ніхто (*no-man rule*). Але цей ніхто, що взяв на себе як економічні інтереси суспільства, так і одностайну думку ввічливого суспільства салонів, хоча й позбувся особовости, однак не припинив керувати. Як засвідчують найбільш суспільні форми правління, тобто бюрократія (що була останньою стадією керування в державі-нації так само, як правління, яке здійснює одна людина, було в часи доброзичливого деспотизму та абсолютизму), керування, яке здійснює ніхто, необов'язково означає відсутність керування; бо в конкретних обставинах воно навіть намагається стати однією з найжорстокіших та найбільш тиранічних версій.

Переконливим є те, що суспільство на всіх своїх рівнях вилучає можливість дії, яку раніше вже вилучили з домашнього господарства. Навпаки, суспільство вимагає від кожного зі своїх членів певного типу поведінки, нав'язуючи незліченні та різноманітні правила, які намагаються «нормалізувати» усіх членів суспільства, тобто зробити їх послушними, вилучити будь-яку спонтанність дій та будь-які визначні досягнення. У Руссо ми знаходимо ці вимоги у вищих верствах суспільства, звичаї яких завжди прирівнюють індивіда з його суспільним становищем. Таке прирівнювання людини до її соціального статусу нематеріальне, незалежно від того, чи воно має якийсь статус у напівфеодальному суспільстві XVIII ст., чи присутнє у класовому суспільстві XIX ст. чи просто виконує функцію у сучасному суспільстві мас. Поява суспільств мас, навпаки, лише ілюструє, що суспільні групи страждають від такого розчинення в одному суспільстві, від якого раніше страждали члени сім'ї. З появою суспільства мас громадська сфера остаточно після кількох століть розвитку досягла такої точки, в якій вона з однаковою силою використовує та контролює усіх членів. Але суспільство за будь-яких обставин все вирівнює, тому перемога принципу рівности у сучасному світі є лише політичним та правовим визнанням того, що суспільство підкорило собі громадську сферу.

Ця новочасна рівність, яка ґрунтується на конформізмі, що притаманний суспільству, і яка можлива тільки тому, що поведінка витіснила дію як основний спосіб людських взаємин, повністю відрізняється від античного принципу рівности, і зокрема, від принципу рівности давньогрецьких міст-держав. Належати до кількох «рівних» (*homoioi*) означало мати дозвіл жити серед рівних собі; але в цю громадську сферу, в *поліс*, нестримно проникав агоністичний дух, коли кожен постійно прагнув відрізнятися від інших, щоб за допомогою унікальних справ і досягнень довести, що він найкращий серед усіх (*aien aristeuein*).[34] Інакше кажучи,

34. *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allōn* («завжди бути найкращим і підніматися над іншими») — це основна турбота гомерівських героїв (*Iliad* vi. 208), а Гомер, як відомо, був «просвітителем Еллади».

громадську сферу відводили для виявлення індивідуальности; це було єдине місце, де люди могли показати, хто вони насправді. І саме задля цього шансу, без любові до політичних інституцій, усім дали змогу, щоб кожен з більшим чи меншим бажанням поділився тягарем правосуддя, захисту та адміністрування громадськими стосунками.

Такий самий конформізм притаманний твердженню, згідно з яким, люди поводяться і діють не з поваги один до одного, і яке лежить в основі сучасної економічної науки, що виникла з появою суспільства і що разом зі своїм основним технічним знаряддям — статистикою, стала суспільною наукою. Економіка, яка до нової доби була не надто важливою частиною етики та політики, і ґрунтувалася на припущенні, що люди діють з поваги до своєї економічної діяльности, тобто так, як вони діють в усіх інших зв'язках,[35] могла набути наукового характеру лише за умови, що люди стали суспільними істотами та одностайно дотримуються певних правил поведінки, а всі, хто не дотримується цих правил, асоціальні або ненормальні.

Закони статистики надійні тільки тоді, коли вони беруть до уваги великі кількості або довгі періоди, а події чи дії можуть статистично з'являтися як відхилення чи флуктуації. Виправдання статистики полягає в тому, що справи і події — це радше випадковості щоденного життя та історії. Якщо багатозначність буденних стосунків виявляється, радше, у видатних вчинках, ніж у щоденному житті, то значущість історичного періоду виявляється лише в подіях, що висвітлюють її. Застосування закону великих чисел до політики та історії означає ніщо інше, як свавільне розмивання суті самого суб'єкта, тому безнадійно шукати значення у політиці чи значущість в історії, коли все, що не стосується щоденної поведінки чи автоматичних навичок, виключається як щось нематеріальне.

35. «Концепцію політичної економіки як «науки» датують від Адама Сміта, тому вона була невідома не лише для античности та середньовіччя, а й для каноністичної доктрини, першої «повної економічної доктрини», що «відрізнялася від сучасної економіки, бо була, радше, «мистецтвом», ніж «наукою» (W.J. Ashley. *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, pp. 379 ff.). Класична економіка припускала, що людина, яка веде активну діяльність, діє тільки задля власних інтересів і керується єдиним бажанням, бажанням здобувати. Заувага Адама Сміта, що «невидима рука веде до кінця, який не був часткою чиїхось намірів», доводить, що навіть мінімум дій з одноманітною мотивацією досі містить досить непередбачувану ініціативу для заснування науки. Маркс далі розвинув класичну економіку, замінивши групові чи класові інтереси класами, капіталістами та робітниками, тому він залишив лише один конфлікт, в якому класична економіка вбачала множинність суперечливих конфліктів. Причина, чому марксівська економічна система послідовніша і цілісніша, а звідси й більше «наукова», ніж її попередниці, полягає передусім у конструюванні «соціалізованої людини», яка ще менше діяльна, ніж «економічна людина» ліберальних економістів.

Якщо ж закони статистики досить надійні тоді, коли вони мають справу з великими числами, то очевидно, що будь-яке зростання населення означатиме підвищення надійності і зменшення «відхилень». У політичному сенсі це означатиме, що зростання кількости населення у будь-якій політичній системі, буде схилятися радше до суспільної, ніж до політичної сфери, а отже, формуватиме громадську сферу. Греки, міста-держави яких представляли найбільш індивідуалістську та найменше слухняну політичну систему, яка нам відома, чітко усвідомлювали, що *поліс* з його наголошуванням на дії та мовленні може вижити тільки тоді, коли кількість його громадян залишається обмежена. Велика кількість людей, що скупчуються разом, розвиває майже непогамовний потяг до деспотизму, — деспотизму однієї особи або керівної більшости. І хоча статистика чи математичне трактування дійсности, була невідома аж до нової доби, однак суспільний феномен, який уможливлює таке трактування — величезні числа, враховування конформізму, бігейвіоризму та автоматизму в людських стосунках — це саме ці риси, які, на думку греків, відрізняли їхню цивілізацію від перської.

Гірка правда про бігейвіоризм та надійність його «законів» зводиться до припущення: що більше людей, то краще вони поводяться, і менше толерують невихованість. Статистично це виявляється у вирівнюванні флуктуацій. Насправді вчинки мають дедалі менше шансів чинити опір нормам поведінки, а події дедалі більше втрачають свою значущість, тобто свою здатність висвітлювати історичні події. Статистична одноманітність — це аж ніяк не безневинний науковий ідеал і не потаємний політичний ідеал суспільства, що повністю занурюється у рутину буденщини та мирно співіснує з науковим світоглядом, що притаманний його екзистенції.

Нелегко пояснити одноманітну поведінку, що пропонує свої послуги статистичним визначенням, а отже, і наукову достовірність передбачення, яке висунули ліберали, природної «гармонії інтересів», яка є основою класичної економіки. Не Карл Маркс, а саме економісти-ліберали висунули ідею «комуністичної фікції», тобто припущення, що один інтерес суспільства розглядається як цілість, а «невидима рука» керує поведінкою людей та з конфліктних інтересів створює гармонію.[36] Відмінність між

36. Те, що ліберальний утилітаризм, а не соціалізм, «перетворився в непереконливу «комуністичну фікцію» про єдність суспільства», і що «комуністична фікція найбільше прихована в економічних творах», є основною тезою чудової роботи Мірдала, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953. P. 54 and 150). Мірдал чітко показує, що економіка може бути наукою тільки тоді, коли вона припускає, що один інтерес охоплює усе суспільство. За цією «гармонією інтересів» завжди стоїть «комуністична фікція» одного інтересу, який потім назвали добробутом чи спільним багатством. Ліберальні економісти послідовно керувалися «комуністичним» ідеалом, зокрема, «інтересом суспільства як цілости» (с . 194—95).

Марксом та його попередниками полягала лише в тому, що він розглядав конфлікти з погляду свого часу, тобто як гіпотетичну фікцію гармонії.

Він мав рацію, коли стверджував, що «соціалізація людини» автоматично призведе до гармонії усіх інтересів, і мабуть, він був сміливіший, ніж його вчителі-ліберали, коли запропонував здійснити «економічну фікцію», що лежить в основі всіх економічних теорій. Чого Маркс не зрозумів, і в ті часи не міг зрозуміти, то це те, що зародки комуністичного суспільства насправді вже були присутні у народному господарстві, і що не якісь класові інтереси були перешкодою для їхнього всебічного розвитку, а лише застаріла монархічна структура держави-нації. Очевидно, що могло завадити гладкому функціонуванню суспільства, так це окремі залишки традиції, що досі впливали на поведінку «нижчих класів». З погляду суспільства, це лише чинники на шляху всебічного розвитку «суспільних сил»; і вони вже не відповідали дійсності, а отже, були більш «фікційні», ніж наукова «фікція» про один інтерес.

Повна перемога суспільства завжди витворюватиме щось, на зразок «комуністичної фікції», вагомий політичний характер якої полягає у тому, що нею керує «невидима рука», чи, власне кажучи, ніхто. Те, що ми традиційно називаємо державою та урядом, стає можливе завдяки чистому адмініструванню, — державі стосунків, що, як слушно передбачав Маркс, призведе до «відмирання держави», хоча він помилявся, коли припускав, що лише революція може це зробити, і ще більше помилявся, коли вірив, що повна перемога суспільства означатиме можливу появу «сфери свободи».[37]

Щоб перевірити, наскільки перемога суспільства в нові часи, коли вона замінила дію поведінкою та відкрила можливість бюрократії — керування, яке здійснює ніхто, варто пригадати, що її науковий первісток — економіка, яка змінює норми поведінки тільки у досить обмежених сферах людської діяльності, остаточно завершилася суцільними претензіями суспільних наук, що подібно до «бігейвіоричних наук» мають мету звести людину в усіх її видах діяльності до рівня видресированої тварини. Якщо економіка, як суспільна наука, на ранніх стадіях, коли вона могла нав'язувати правила поведінки тільки в таких відмітках, як «населення»

Суть аргументу полягає в розраховуванні на припущення, «що суспільство треба розглядати як єдиний суб'єкт. Однак цього не можна припустити, бо тоді ми повинні абстрагуватися від природного факту, що суспільна активність — це результат колективних намірів певної групи» (с. 154).

37. Для чудової ілюстрації цього аспекту доречности Маркса в сучасному суспільстві (який часто ігнорують) див.: Siegfried Landshut. «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*. Vol. I, 1956.

та окремих видах його діяльності, то виникнення «бігейвіоричних наук» чітко вказує на кінцеву фазу цього розвитку, коли суспільство мас знищить всі рівні нації, а «суспільні науки» стануть стандартом для всіх сфер життя.

З появою суспільства, з доступом господарства та пов'язаної з ним діяльности до громадської сфери, невпинна тенденція зростання та руйнування старіших політичної і приватної сфер, так і недавно встановленої сфери інтимности стали характерними ознаками нової доби. Це постійне зростання, яке ми можемо спостерігати принаймні вже три століття, ґрунтується на тому, що в суспільстві завжди протікає процес життя, який у тій чи іншій формі вливається в громадську сферу. Приватна сфера домашнього господарства була завжди сферою, в якій потреби життя та індивідуального виживання, а також тяглість роду, мали ґарантовану опіку. Однією з характерних рис приватности ще перед відкриттям сфери інтимности було те, що люди існували в цій сфері не як справжні людські істоти, а лише як зразок людиноподібних тварин. Саме це стало причиною великої зневаги до неї в античні часи. Виникнення суспільства змінило оцінку цієї всієї сфери і водночас значно змінило її природу. Монолітний характер будь-якого суспільства та його конформізм, який дозволяє лише один спільний інтерес і одностайну думку, у результаті закорінюється в одність (*one-ness*) людського роду. Ця одність людського роду не є фантазією чи просто науковою гіпотезою, як у «комуністичній фікції» класичної економіки, яка вважала, що суспільство мас, в якому верхівка керує людиною як суспільною твариною і яке забезпечує виживання роду, може водночас загрожувати людству вимиранням.

Можливо, найкращу ілюстрацію того, як суспільство запроваджує громадську організацію процесу життя, можемо віднайти в тому, що нова суспільна сфера порівняно за короткий період перетворила сучасні громади в суспільства робітників та службовців, або інакше кажучи, спонукала їх зосередитися навколо одного виду діяльности, який необхідний для підтримування життя. (Щоб мати суспільство робітників, необов'язково, щоб кожен член суспільства був робітником, і це переконливо засвідчує не лише емансипація робітничого класу, а й велика потенційна сила, яку використовує для керування більшість, — а потрібно лише, щоб усі члени суспільства розглядали все, що вони роблять, як шлях підтримування свого життя та життя своєї родини). Суспільство — це форма, в якій взаємна залежність задля життя і тільки задля нього, набуває громадського значення і в якій дозволяється публічний доступ до всіх видів діяльности, що пов'язані зі спільним виживанням.

Однак діяльність, яка відбувається у приватній чи публічній сфері аніяк не є об'єктом байдужости. Очевидно, що характер громадської сфери мусить змінюватися відповідно до тих видів діяльности, які вона визнає, однак сама діяльність водночас певною мірою змінює власну природу.

Діяльність праці, незалежно від того, що всі обставини, які пов'язані з процесом життя, в його найелементарнішому біологічному значенні, не змінювалися упродовж тисячоліть, все-таки стала невільницею вічного повторення життєвого процесу, до якого вона прив'язана. Громадський статус, який набуває праця, не позбавляє її ознак процесу, — які, і цього слід було сподіватися, нагадують, що політичні системи завжди призначаються для перманентности, а їхні закони завжди розуміли як обмеження, які нав'язуються рухові, — а, навпаки, звільнив цей процес від його циклічного монотонного повторення та перетворив його в динамічно прогресивний розвиток, результати якого за кілька століть повністю змінили весь населений світ.

Процес праці звільнився від обмежень, що виникли внаслідок його витіснення до приватної сфери, і ця емансипація праці не була результатом емансипації робітничого класу, а передувала їй, і це відбулося попри те, що елемент зростання, який притаманний усьому органічному життю, повністю перейшов і переріс процеси занепаду, що перевіряють і балансують органічне життя природного господарства. Суспільна сфера, в якій процес життя встановив своє громадське панування, дала змогу позбутися неприродного зростання природного; на тлі цього зростання, не просто тлі суспільства, а на тлі суспільної сфери, що постійно зростає, приватна та інтимна сфера, з одного боку, а політична (у вузькому значенні слова) з іншого, довели свою неспроможність захистити себе.

Те, що ми назвали неприродним зростанням природного, розглядають, звичайно, як щось таке, що постійно підвищує продуктивність праці. Величезним і єдиним чинником цього постійного прискорення була організація праці, що виявилася у так званому поділі праці, який передував індустріальній революції; навіть механізація процесу праці, другий важливий чинник продуктивности праці, ґрунтується на ній. Тому, якщо сам організаційний принцип виразно походить від громадської, а не від приватної сфери, то поділ праці — це те, що відбувається з діяльністю праці в умовах громадської сфери і що ніколи не трапляється в приватному домашньому господарстві.[38] У жодній іншій сфері життя ми не досягаємо такої досконалости, як у революційному перетворенні процесу праці, і це до такої міри, що саме слово (яке завжди пов'язувалося

38. Тут і далі я використовуватиму термін «поділ праці» тільки для сучасних умов праці, де діяльність поділяється і роздрібнюється на незліченну кількість миттєвих ручних операцій, а не «поділ праці» для професійної спеціалізації. Останній можна так називати лише за умови, що суспільство можна збагнути як єдиний суб'єкт, задоволення потреб якого виконує «невидима рука». Це також стосується і *mutatis mutandis* через дивне визначення поділу праці між статями, що деякі письменники розглядають як один з найориґінальніших. За цим поділом його єдиним суб'єктом є людський рід, який поділяє своїх працівників на чоловіків та жінок. Якщо такий самий аргумент використовували

з нестерпністю «важкої праці та клопотів», із зусиллями та болем, а отже, з деформацією людського тіла, тому лише крайні злидні та бідність могли бути її джерелом), почало втрачати для нас своє значення.[39] Поки крайня необхідність не звільнить працю від обов'язку підтримувати життя, доти досконаліть буде останньою річчю, яку ми можемо очікувати від неї.

Саму досконаліть, по-грецькому *aretē*, а по-латинському *virtus*,завжди зараховували до громадської сфери, де можна виділятися та відрізнити себе від інших. Будь-яка діяльність, що відбувається в громадській сфері, набуває досконалости, яку не можна осягнути в приватній сфері. Досконаліть, вже за самою дефініцією, вимагає присутности інших, і ця присутність потребує формальности громадської сфери, яку встановлюють рівні за станом, тому це не може бути випадкова присутність рівних чи підлеглих.[40] Суспільна сфера, — хоча вона й зробила досконаліть анонімною і наголосила на прогресі людства, а не на досягненнях людей, а також змінила зміст громадської сфери без визнання, — не здатна була

в античності (див.: Xenophon, *Oeconomicus* vii. 22), то акценти і значення були досить відмінні. Основний поділ — це поділ між життям, що проводиться всередині, тобто в домашньому господарстві, та життям, що проводиться ззовні, тобто у світі. І лише останнє є життям, що повністю гідне людини, і, звичайно, визначення рівности між чоловіком та жінкою, що є необхідним припущенням для самої ідеї поділу праці, тут абсолютно відсутнє (cf. n. 81). Виглядає, що в античні часи була відома тільки професійна спеціалізація, яку, мабуть, визначали природні якості та обдаруванням. Тому робота на золотокопальнях, яку виконували кілька тисяч робітників, розподілялася згідно з силою та майстерністю. Див.: J.-P. Vernant. «Travail et nature dans la Grèce ancienne»//*Journal de psychologie normale et pathologique.* 1955. Vol. LII. 1.

39. Усі європейські слова для позначення «праці», латинське та англійське *labor*, грецьке *ponos*, французьке *travail*, німецьке *Arbeit*, означають біль та зусилля і використовуються для позначення болю під час народження. *Labor* має таке саме етимологічне коріння, що й *labare* («спотикатися під тягарем»); *ponos* і *Arbeit* однаково в етимологічному значенні закорінені у «бідність» (*penia* в грецькій мові та *Armut* у німецькій). Навіть Гесіод, якого сьогодні вважають одним з небагатьох захисників праці в античні часи, використовував *ponon alginoenta* («болюча праця») як зло, що мучить людину (*Theogony* 226). Німецьке *Arbeit* і *arm* однаково походять від німецького *arbma*, що означає одинокий, знехтуваний і послужливий. Див. Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch*, 1951. У середньовічній німецькій мові це слово використовували для перекладу *labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum* (див.: Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus,* Dissertation, Bern, 1946).

40. Часто цитований вислів Гомера, що Зевс забрав половину людської досконалости (*aretē*), коли його схопив день рабства (*Odyssey* xvii. 320 ff.), яку повторює раб Евмайос, означала об'єктивне стверджування, а не критику чи моральну оцінку. Раб втратив досконаліть через те, що він втратив доступ до громадської сфери, в якій досконаліть може себе виявити.

зруйнувати зв'язок між громадським перформенсом та досконалістю. Якщо ми удосконалюємося в праці, яку виконуємо в громадській сфері, то наша здатність до дії і мовлення втрачає багато своїх попередніх властивостей, бо поява суспільної сфери витісняє їх у сферу інтимности та приватности. Ця дивна розбіжність не пройшла повз громадську увагу, яка постійно звинувачувала її у вигадуванні часового зсуву між нашими технічними можливостями та нашим загальним людським розвитком, чи між фізичними науками, що змінюють і контролюють природу, та суспільними науками, які ще не знають, як змінити і контролювати суспільство. Окремо від інших помилок аргументу, який так часто доводив, що ми не повинні повторювати їх, його критика стосується лише можливої зміни в психології людей, так званих зразків поведінки, а не зміни світу, в якому вони перебувають. І ця психологічна інтерпретація, для якої присутність чи відсутність громадської сфери недоречна як будь-яка матеріальна, земна реальність виглядає сумнівною, хоча б тому, що жодна діяльність не може стати досконалою, якщо світ не забезпечить простору для її виконання. Ані освіта, ані винахідливість, ані талант не можуть витіснити елементи громадської сфери, яка надає простір для людської досконалости.

ГРОМАДСЬКА СФЕРА: СПІЛЬНЕ

Термін «громадський» (*public*) означає два тісно взаємопов'язані, однак не тотожні феномени. Передусім воно означає, що все, що з'являється в громадській сфері, і що кожен може побачити і почути, має якнайширшу гласність (*publicity*). Для нас зовнішність, тобто все, що інші, подібно до нас, можуть побачити і почути, є дійсністю. Подібно до дійсности, яка походить від усього, що можна побачити і почути, найвеличніші сили інтимного життя — пристрасти серця, наші думки, насолода значенням, — ведуть непевний, затінений спосіб існування доти, поки їх не видозмінять, деприватизують і деіндивідуалізують, — що й вже відбулося, — у форму, яка пристосовує їх до публічної появи.[41] Одна з таких найсучасніших видозмін у розповідях і взагалі у художній транспозиції індивідуального досвіду. Однак не треба бути художником, щоб засвідчити це перевтілення. Щоразу, коли ми говоримо про речі, досвіду яких ми можемо зазнати тільки в приватній сфері чи в сфері інтимности, ми виносимо їх у сферу, в якій вони набувають ознак дійсности, якої вони, попри всю

41. Це було водночас причиною неможливости «описати характер будь-якого живого раба... Поки вони здобудуть свободу та знаменитість, вони залишаються, радше, затіненими типами, ніж особами» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*. P. 156).

свою інтенсивність, не могли мати раніше. Присутність інших, які бачать і чують те саме, що й ми, переконує нас у реальності світу і нас самих; і поки інтимність всебічно розвинутого приватного життя, яка не була відома перед новочасною добою, та занепаду публічної сфери, що її супроводжував, інтенсифікуватиме і збагачуватиме всю шкалу суб'єктивних емоцій та особистих почуттів, то ця інтенсифікація завжди відбуватиметься коштом впевненості у реальності світу та людей.

Звичайно, найінтенсивніше відчуття, яке ми знаємо, і яке здатне перекреслити інші види досвіду, зокрема, досвід великого тілесного болю, є водночас найособистішим та найменше комунікабельним. Це не лише єдиний досвід, який ми нездатні видозмінити у форму, що пристосована до публічної появи, а те, що насправді позбавило нас відчуття реальности настільки, що ми так швидко і легко можемо забути про нього. Здається, тут немає моста від найрадикальнішої суб'єктивности, в якій «я» вже не є «впізнаване», до зовнішнього світу життя.[42] Інакше кажучи, біль, цей справді межовий досвід між життям як «буттям серед людей» (*inter homines esse*) і смертю, є настільки суб'єктивний і віддалений від світу речей та людей, що він взагалі не може набувати зовнішности.[43]

Оскільки наше відчуття дійсности повністю залежить від зовнішнього світу, то існування громадської сфери, в якій речі можуть виходити з темряви захищеної екзистенції, і навіть сутінки, які просвітлюють наше особисте та інтимне життя, в підсумку походять від яскравого світла громадської сфери. Досі є багато речей, які не витримують яскравости цього світла постійної присутности інших на громадській сцені; тут можуть толерувати лише те, що вважають доречним, вартим, щоб його побачили і почули, а недоречність стає автоматично особистим предметом. Це, звичайно, не означає, що особисті переживання взагалі неістотні; навпаки, ми побачимо, що вони досить істотні, однак вони можуть виживати тільки у приватній сфері. Наприклад, любов, на відміну від дружби,

42. Я використовую тут маловідому передсмертну поему Рільке про біль. Перші рядки поеми, яка не має заголовка, такі: *«Komm du, du letzter, den ich anerkenne, /heilloser Schmerz im lieblichen Geweb»;* і далі: *«Bin ich es noch, der unkenntlich brennt? /Erinnerunger reiss ich nicht herein. /O Leben, Leben: Draussensein. /Und ich Lohe. Niemand, der mich kennt».*

43. Про суб'єктивність болю та його значення для всіх різновидів гедонізму і сенсуалізму див. § 15 і 43. Для живих смерть — це передусім зникнення (*disappearance*). Але, на відміну від болю, є один аспект смерти, в якому смерть з'являється серед живих похилого віку. Гете якось зауважив, що старіння — це «поступове віддалювання від появи» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); слушність цієї ремарки і вияв цього процесу зникання знаходять своє відображення в автопортретах видатних художників Рембрандта та Леонардо да Вінчі, на яких вони зображені в похилому віці, і в яких інтенсивність очей ніби висвітлює і контролює плоть, що віддаляється.

руйнується чи, радше, згасає, якщо її перенести в публічну сферу. («Never seek to tell thy love/Love that never told can be» — «Ніколи не намагайся розповісти про свою любов/Любов, про яку ніколи не можна розказати»). Любов через притаманну їй безсвітовість (*worldlessness*) лише стане фальшивою та спотвореною, якщо її використають для таких політичних цілей, як зміна світу чи його спасіння.

Те, що громадська сфера вважає недоречним, може мати таку незвичайну та принадну чарівність, що весь народ може сприйняти це як свій спосіб життя, без будь-якої зміни особистого характеру. Сучасне захоплення «маленькими речами», які восхваляла вся європейська поезія початку XX ст., знайшло своє класичне відображення в *petit bonheur* французького народу. Французи із занепадом своєї великої і величної громадської сфери стали майстрами художнього мистецтва знаходити щастя у «маленьких речах», у межах власних чотирьох стін, між комодом і ліжком, столом і стільцем, собакою, котом і вазоном, і поширили на ці речі свою опіку і ласку, які в світі, де швидка індустріалізація постійно руйнувала вчорашні речі, щоб продукувати предмети сьогоднішнього вжитку, ніби залишалися останнім, суто людським, куточком у світі. Таке зростання особистісної сфери, захоплення нею всього народу, не робило її публічною, не конституювало громадської сфери, а навпаки, означало лише, що громадська сфера майже зовсім втратила своє значення, тому ця величність всюди викликала подив; оскільки публічна сфера повинна бути величною, то вона не може бути такою, що захоплює, бо вона не здатна надавати притулок неістотному.

По друге, термін «громадський» сам настільки надає значення світові, що він робить його спільним для нас усіх і тому відрізняється від нашого приватного місця у ньому. Цей світ, однак, не тотожний землі чи природі, як обмеженому просторові для руху людей та як необхідної умови органічного життя. Він пов'язується з людським артефактом, з виробами людських рук, а також з стосунками між тими, хто разом заселяє світ, який створила людина. Жити разом у світі — означає, що світ речей знаходиться між тими, для кого він спільний, так само, як стіл розташований між тими, хто сидить навколо нього; це, ніби, світ «поміж» (*in-between*), який водночас об'єднує і роз'єднує людей.

Громадська сфера, як спільний світ, збирає нас разом і запобігає, так би мовити, тому, щоб ми усували один одного. Рух масового суспільства, ускладнює не кількість людей, які належать до нього, а те, що світ між ними втратив свою силу збирати їх разом, щоб об'єднувати і роз'єднувати. Приреченість цієї ситуації нагадує спіритуалістичний сеанс, в якому група людей, що зібралися навколо столу, раптом повинні через якийсь магічний трюк стати свідками зникнення стола, тобто ті, хто сидів навпроти один одного, вже не є відокремлені, але ніщо матеріальне вже не поєднує їх.

З історичного досвіду ми знаємо тільки один принцип, який завжди рекомендували для того, щоб підтримувати єдність тих людей, які втратили зацікавленість у спільному світі і вже не мали відчуття того, що він їх поєднує і роз'єднує. Завданням ранньої християнської філософії було знайти досить міцний зв'язок між людьми, щоб витіснити світ, і саме Августин запропонував заснувати не лише християнське «братство», а й усілякі форми людського милосердя. Однак це милосердя попри те, що його безсвітовість (*worldlessness*) чітко відповідала загальному людському досвідові любови, водночас чітко відрізнялося від неї, бо було чимось таким, що подібно до світу, знаходиться між людьми: «Навіть злочинці мають між собою (*inter se*) те, що вони називають милосердям».[44] Ця вражаюча ілюстрація християнського політичного принципу насправді досить вдала, бо поки зв'язок милосердя між людьми неспроможний заснувати власну громадську сферу, доти він адекватно відповідає головному християнському принципові безсвітовости і дивовижно пристосований, щоб вводити групу безсвітових людей у світ, тобто групу святих чи групу злочинців, які лише розуміють, що сам світ пригнічений, а будь-яка діяльність у ньому є *quamdiu mundus durat* («така довга, як тривання світу»).[45] Не-політичний, не-публічний характер християнських громад вже на ранній стадії підлягав вимозі формувати *corpus*, «тіло», члени якого повинні пов'язуватися один з одним, як брати однієї сім'ї.[46] Структура комунального життя орієнтувалася на стосунки між членами сім'ї, бо їх вважали неполітичними і навіть антиполітичними. А, як відомо, громадська сфера ніколи не виникала в сімейному середовищі і було малоймовірно, що вона розвинеться з християнського громадського життя, якщо це життя керувалося принципом доброчинности і нічим іншим. Як ми знаємо з історії

44. *Contra Faustum Manichaeum* v. 5.

45. Навіть досі існує таке переконання щодо політичної філософії Томи Аквінського (див.: *op. cit.* ii. 2. 181. 4).

46. Термін *corpus rei publicae* латинська мова використовувала ще перед християнством, але тоді він мав конотацію населення, що заселяє *res publica*, дану політичну сферу. Відповідний грецький термін *sōma* ніколи не використовували в передхристиянській грецькій мові у політичному значенні. Ця метафора, здається, вперше трапляється у св. Павла (I Cor. 12: 12-27) і присутня в ранньохристиянських письменників (див., наприклад, Tertullian *Apologeticus* 39 чи Ambrosius *De officiis ministrorum* iii. 3. 17). Вона набула більшого значення для середньовічної політичної теорії, яка одноголосно вважала, що люди — це *quasi unum corpus* (Aquinas, *op. cit.* ii. 1. 81. 1). Якщо ранньохристиянські письменники наголошували на рівності членів, які потребують доброго стану тіла як цілости, то пізніше акцент перемістився на відмінність між головою та членами, бо обов'язок голови керувати, а членів — підкорятися. (Для ознайомлення із середньовіччям див.: Anton-Hermann Chroust. The Corporate Idea in the Middle Ages, *Review of Politics.* 1947 Vol. VIII).

та досвіду правил чернечих орденів, — єдиних громад, які намагалися запровадити принцип доброчинности як політичний засіб, — небезпека того, що справи, які можна сприймати як «необхідність теперішнього життя» (*necessitas vitae praesentis*),[47] самі собою приведуть, з уваги на те, що виконуються в присутності інших, до встановлення якогось протилежного світу (*counterworld*),тобто до громадської сфери в середині самих орденів, була достатньо великою, для того щоб вимагати додаткові правила та норми, серед яких найвідповідніша у нашому контексті — заборона досконалости та відповідної гордости.[48] Безсвітовість як політичний феномен можлива лише за умови, що світ нетривкий, але за такої умови неуникненним є те, що ця безсвітовість в тій чи іншій формі почне переважати на політичній сцені. Так сталося після падіння Римської імперії, і це, здається, знову відбувається в наші дні, але вже за інших обставин. Переконання, що людська майстерність, як продукт смертних рук, так само смертний як і його виробники, може стати основою не лише для одного висновку про християнське утримування від земних речей. Навпаки, вона може інтенсифікувати задоволення і споживання речей світу, всі види взаємного зв'язку, в якому світ не сприймають як *koinon*, тобто спільний для всіх. Тільки існування громадської сфери і, як результат, перетворення світу в спільність речей, які збирають людей разом і пов'язують їх одне з одним, залежить повністю від перманентности. Якщо світ містить у собі громадську сферу, то він не може існувати лише для одного покоління і плануватися тільки для живих; він повинен трансцендентувати життя смертних людей.

Без цієї трансценденції у потенційне земне безсмертя ані політика, власне кажучи, ані громадська сфера неможливі. Для спільного Бога, як це розуміли християни, спасіння однієї душі є спільною турботою усіх, а спільний світ — це те, в що ми вступаємо, коли народжуємося, і що покидаємо, коли помираємо. Він трансцендентує наше життя у минуле і майбутнє; цей світ був перед тим, як ми прийшли і триватиме після нашого короткого проживання в ньому. Це те, що єднає нас не тільки з нашими сучасниками, а й з тими, хто був перед нами і хто прийде після нас. Такий спільний світ може витримувати прихід та відхід поколінь лише тоді, коли він з'являється у публічній сфері. Лише публічність громадської сфери може поглинати й упродовж століть підтримувати блиск усього, що люди прагнуть вберегти від природного руйнування. Упродовж багатьох століть перед нами, — хоча тепер вже ні, — люди входили в громадську сферу тому, що хотіли, аби щось, що належить їм або щось, що вони поділяють з іншими, було тривкіше, ніж їхнє земне життя. Так, прокляття рабства полягає не лише в позбавленні свободи та видимости, а й

47. Aquinas, *op. cit.* 2. 179. 2.

48. Див.: Article 57 of the Benedictine rule в Levasseur, *op. cit.*, p. 187. Якщо хтось з ченців гордився своєю роботою, то він повинен був від неї відмовитися.

у страсі власної затемненості, «бо перебуваючи в темряві, вони можуть відійти, не залишивши жодного сліду про своє існування».[49] Мабуть, немає переконливішого свідчення про втрату громадської сфери в новочасну добу, ніж втрата автентичної турботи про безсмертність, тобто втрата чогось, що затінює одночасна втрата метафізичної турботи про вічність. Остання втрата, яка є турботою філософів та *vita contemplativa*, нас не цікавить. Попередню втрату може засвідчити сучасна боротьба за безсмертя з приватною слабкістю марнославства. У сучасних умовах твердження, що кожен повинен серйозно прагнути до безсмертя на цій землі, настільки неправдоподібне, що наше припущення про марнославство можна повністю виправдати.

Відомий фрагмент Арістотеля: «Не варто наслідувати твердження „людині розуміти людське, а смертному — смертне", навпаки, наскільки можливо, настільки варто возвишатися до безсмертя», — дуже часто трапляється у його ранніх політичних творах.[50] Тому *поліс* для греків означав те, що *res publika* — для римлян, бо вони передусім захищали індивідуальне життя від марноти, тобто надавали простір, який захищав від цієї марноти і забезпечував відносну перманентність, а то й безсмертя смертних.

Що саме думала новочасна доба про громадську сферу після набуття суспільством громадської рельєфності, чітко висловив Адам Сміт, коли зі щирістю, яка обеззброює, зауважив: «Для цього недосконалого виду людського роду, який просто назвали письменством, публічне захоплення завжди є частиною їхньої винагороди..., це стосується і професії фізиків, де ця винагорода досі, напевно, більша, ніж у правознавстві, а у поезії та філософії — це захоплення означає майже все».[51] Тут очевидно, що публічне захоплення і грошова винагорода мають цю ж природу, але не можуть заміняти одна одну. Публічне захоплення — це щось таке, що використовують і споживають, статус, — якби ми сказали сьогодні, — який задовольняє певні потреби так, як їжа задовольняє інші: індивідуальне марнославство споживає публічне захоплення так, як їжа вгамовує голодного. У такому розумінні достовірність дійсности залежить не від публічної присутности інших, а радше від більшої чи меншої нагальности потреб, існування чи неіснування яких ніхто ніколи не може перевірити, за винятком того, хто спричинив їхні страждання. Тому потреба харчування має свою демонстративну основу дійсности у життєвому процесі, і, очевидно, що цілком суб'єктивні страждання голодного реальніші, ніж «пихата», —

49. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 168 так схарактеризував членство рабів у римських закладах, яке забезпечувало, крім «доброго товариства в житті та певности скромного похорону..., ще й епітафію, увінчану славою; в останньому раби знаходили якесь особливе меланхолійне задоволення».

50. *Nicomachean Ethics* 1177b31.

51. *Wealth of Nations*, Book I, ch. 10 (p. 120, 95 of Vol. I of Everyman's ed.).

як її назвав Гоббс, — потреба у публічному захопленні. Якщо ці потреби якимось дивом поділяють інші, то лише їхнє марнославство може запобігти встановленню чогось такого міцного і тривалого, як їхній спільний світ. Отже, йдеться не про відсутність публічного захоплення поезією та філософією у сучасному світі, а про те, що таке захоплення не забезпечує місця, де час може оберігати речі від руйнування. Марність публічного захоплення, яку щоденно споживають в досить значній кількості, навпаки, полягає у тому, що грошова винагорода, одна з найбільш марних речей, може стати «об'єктивнішою» та реальнішою.

На відміну від цієї «об'єктивности», єдиною основою якої є гроші, як спільний знаменник задоволення усіх потреб, реальність громадської сфери покладається на одночасну присутність незліченних перспектив та аспектів, у яких спільний світ виявляє себе і для яких не можна знайти спільну міру чи спільний знаменник. Тому спільний світ — це спільне місце зустрічі усіх, хто має різне розташування в ньому, і ці різні розташування, як розташування двох об'єктів, не можуть збігатися одне з одним. Те, що нас можуть бачити і чути інші, набуває своєї значущости через те, що кожен бачить і чує з різної позиції. Це те значення громадського життя, порівняно з яким навіть найбагатше і найщасливіше сімейне життя може лише забезпечувати продовження та розмноження своєї позиції, її аспектів та перспектив. Суб'єктивність приватности може продовжуватися та розмножуватися у сім'ї, і вона може стати настільки міцною, що відчутно впливатиме на громадську сферу; однак цей сімейний «світ» неспроможний витіснити дійсність, яка виринає із загальної суми аспектів, які один об'єкт забезпечує для великої кількости очевидців. Дійсність земних речей (*worldly reality*) може істинно і достовірно з'являтися тільки там, де багато людей спроможні побачити річ зусібіч, не змінюючи її ідентичности, тобто ті, хто зібрався навколо цієї речі, знають, що вони бачать однаковість (*sameness*) в абсолютному розмаїтті.

В умовах спільного світу гарантувати дійсність не може «спільна природа» всіх людей, які її встановлюють, а тільки факт відмінности позицій та розмаїтости перспектив, попри те, що всі завжди мають справу з тим самим об'єктом. Однаковість об'єкта не можна надалі не зауважувати, тому ані спільна природа людей, ані неприродний конформізм суспільства мас не можуть запобігти природному руйнуванню спільного світу, якому завжди передує руйнування різних аспектів його появи перед людською множинністю. Це може відбутися за умови радикальної ізоляції, де ніхто з ніким вже не може надалі погоджуватися, як це звичайно, маємо у випадку тиранії. Однак це може трапитися і у випадку суспільства мас чи масової істерії, коли ми бачимо, що всі люди раптом поводяться як члени однієї сім'ї, де кожен помножує і продовжує перспективу свого сусіда. В обох випадках, люди повністю входять в особистісне, тобто вони позбуваються можливости бачити і чути інших, а також, щоб інші бачили

й чули їх. Всі вони стають в'язнями суб'єктивности свого єдиного досвіду, який перестане бути єдиним, якщо його розмножити на велику кількість. Кінець спільного світу настає тоді, коли його розглядають лише з одного боку і дозволяють тільки одну перспективу його появи.

ПРИВАТНА СФЕРА: ВЛАСНІСТЬ

Термін «приватний» (*private*), за всієї поваги до множинного значення громадської сфери, має своє оригінальне значення. Жити повністю приватним життям означає позбутися передусім речей, що притаманні справжньому людському життю: тобто позбутися досвіду того, що нас бачать і чують інші, чи позбутися того «об'єктивного» зв'язку з ними, який забезпечує спільний світ речей, який пов'язує нас з ними і водночас відокремлює від них, а це означає позбутися можливости досягати чогось перманентнішого, ніж саме життя. Відсутність приватности полягає у відсутності інших. Якщо вони відсутні, то приватна людина не з'являється, вона ніби не існує, оскільки залишається без значення та без наслідків для інших.

У сучасних умовах це позбавлення «об'єктивного» зв'язку з іншими та дійсністю, що ґарантується через них, стало масовим феноменом самотности, в якому воно набуло найекстремнішої та крайньої антилюдської форми.[52] Причиною цієї екстремности є те, що масове суспільство руйнує не лише громадську сферу, а й приватну, і позбавляє людей не тільки їхнього місця у світі, а й власного дому, в якому вони відчувають захищеність від світу, і в якому навіть ті, що відлучені від світу, можуть знайти заміну цього світу в теплі домашнього вогнища та в обмеженій дійсності сімейного життя. Ми завдячуємо повним перетворенням життя домашнього вогнища і сім'ї у внутрішній та приватний простір незвичайній політичній чутливості римлян, що, на відміну від греків, ніколи не жертвували приватним задля публічного, а навпаки, вважали, що ці дві сфери можуть існувати лише у формі співіснування. І хоча умови для рабів, можливо, були кращі в Римі, ніж в Атенах, однак саме римський письменник повірив, що для рабів дім їхнього власника є тим самим, чим *res publica* є для громадян.[53] Немає значення, наскільки терпимим було приватне життя у сім'ї, хоча очевидно, що воно ніколи не було чимось більшим, ніж зміна, навіть якщо приватна сфера як у Римі, так і в Атенах,

52. Про сучасну самотність як масовий феномен див.: David Riesman. *The Lonely Crowd* 1950.

53. Так само. Plinius Junior, що цитується в W.L. Westermann, «Sklaverei» in Pauly-Wissowa. Suppl. VI. P. 1045.

відводила досить місця для діяльности, яку ми сьогодні оцінюємо вище, ніж політичну активність, я маю на увазі нагромадження багатства у давній Греції чи захоплення мистецтвом і наукою у Римі. Ця «ліберальна» настанова, яка за будь-яких обставин могла спричинитися до появи і процвітання високоосвічених рабів, означала лише, що такого процвітання не було в грецькому *полісі*, а бути філософом — не призводило до жодних наслідків у Римі.[54]

Звичайно, має значення те, що привататива (*privative*) риса приватности, усвідомлення такого існування, що позбавлене в житті чогось природного і проводиться тільки в обмеженій сфері домашнього господарства, повинно послаблюватися майже до рівня заникнення в добу раннього християнства. Християнська мораль, що відрізняється від своїх основних релігійних попередників, завжди наполягала на тому, що кожен повинен мати свої справи, і що політична відповідальність — це передусім тягар, який беремо на себе задля добробуту і порятунку тих, хто звільнився від клопотів громадських обов'язків.[55] Тільки Маркс, який лише підсумував, концептуалізував та перетворив у програму припущення, що лежать в основі двохсотлітньої новочасної доби, міг передбачити і надіятися на «відмирання» усієї громадської сфери. Єдине, чого не можна збагнути, — це те, що марксівське «відмирання держави» передувало відмиранню громадської сфери чи, радше, перетворило її в дуже обмежену сферу врядування, яке вже в часи Маркса почало відмирати чи перетворюватися в розширене державне «господарювання», аж поки в наші дні зовсім не розчинилося в обмеженішій, знеособленій сфері адміністрування.

Здається, у самій природі взаємозв'язків громадської й приватної сфери закладено, що остаточну стадію зникнення громадської сфери повинна супроводжувати загроза ліквідації приватної сфери. Не випадково вся дискусія звелася до аргументу про бажаність чи небажаність приватної

54. Досить очевидна ця відмінність оцінювання багатства і культури в давній Греції та Римі. Однак цікаво зауважити, що таке оцінювання збігалося зі становищем рабів. З одного боку, римські раби відігравали значнішу роль в культурі Риму, ніж давньогрецькі раби у культурі Греції, а з іншого боку, у Греції набагато важливішою була їхня роль в економічному житті (див.: W.L. Westermann. «Sklaverei» in Pauly-Wissowa. Suppl. VI. P. 984).

55. Августин (*De civitate Dei*, xix. 19) вбачає в обов'язкові *caritas* щодо *utilitas proximi* («інтерес свого сусіда») обмеження *otium* та мислення. Але «в діяльному житті ми повинні домагатися не чести і влади цього життя, а добробуту тих, хто під нами *(salutem subditorum)*». Звичайно, цей вид відповідальности, що нагадує відповідальність господаря за свою сім'ю, є чимось більшим, ніж політична відповідальність. Християнська заповідь займатися власними справами походить від I Thess. 4: 11: «бо ти вчиш бути мирним і займатися своїми справами» (*prattein ta idia*, тут *ta idia* протиставляється *ta koina* [«спільним громадським зв'язкам»]).

власности. Слово «приватний» у словосполученні зі словом «власність», навіть у розумінні політичної думки античности, відразу ж втратило свій приватативний характер (*privative character*) та ті елементи, що вказували на його опозиційність громадській сфері; власність, очевидно, має певні ознаки, які хоча й лежать в приватній сфері, однак завжди сприймаються як досить важливі для політичних інституцій.

Виглядає, що сьогодні неправильно розуміють основний зв'язок між приватною та громадською сферами на найелементарнішому рівні через сучасне ототожнення приватности і багатства, з одного боку, та відсутність власности і бідности, з іншого. Це непорозуміння особливо прикре, бо як багатство, так і власність, історично доречніші у громадській сфері, ніж будь-яка інша приватна річ, і вони, бодай формально, відігравали однакову роль основної умови доступу до громадської сфери та повноправного громадянства. Тому легко забувають, що багатство та власність, які аж ніяк не означають одне і те саме, мають зовсім різну природу. Сьогоднішня поява дійсно чи потенційно багатих суспільств, які водночас не мають власности, бо багатство кожної окремої особи входить як частка в щорічний дохід суспільства, виразно показує, як мало спільного мають багатство і власність.

Перед новою добою, яка почалася з експропріації бідних, а потім вдалася до емансипації нових зубожілих класів, усі цивілізації трималися на принципі святости приватної власности. Багатство, навпаки, незалежно від того, чи воно особисто комусь належало, чи суспільно розподілялося, ніколи не мало статусу святости. За своїм походженням власність означала — ні більше, ні менше, — можливість мати своє конкретне місцезнаходження у цьому світі, щоб потім належати до політичної інституції, тобто бути головою однієї з сімей, які разом заснували громадську сферу. Цей шматок приватного світу, повністю ототожнювали з сім'єю, до якої він належав,[56] тому приєднання до громади могло означати не лише конфіскацію майна, але й руйнування самого дому.[57] Багатство чужинця чи раба в жодному разі не заміняли його власности,[58] тому навіть бідність не могла

56. Куланґ вважає: «Справжнє значення *familia* — це власність; вона означає поле, будинок, гроші, а також рабів». Але цю власність не розглядали, як додаток до сім'ї, а навпаки, «сім'я долучалася до домашнього вогнища, а домашнє вогнище було додатком до землі». Висновок Куланга такий: «Фортуна непорушна, як і домашнє вогнище та могила, для яких вона є доповненням. Тільки людина рухома».

57. Левассюр посилається на середньовічне заснування громади та умови вступу до неї.

58. Ця відмінність найочевидніша у випадку рабів, які хоча й не мали власности в античному розумінні, тобто свого місця у цьому світі, але це аж ніяк не означало неімущости у сучасному розумінні. *Peculium* («приватне володіння рабами») могло налічувати значну суму і навіть включало власних рабів (*vicarii*). Барроу пише про «власність, якою володіє найбільш рабський клас» (*Slavery in the Roman Empire*, p. 122); ця робота найкраще показує роль *peculium*.

позбавити главу родини свого місця в світі, а отже, й громадянства, яке було наслідком цього розташування. Колись, в досить ранній період історії, якщо хтось позбувався свого місця, то він майже автоматично позбувався громадянства та правового захисту.[59] Святість цієї приватности нагадувала святість таїнства, зокрема, народження і смерти, тобто початку і кінця смертних, які подібно до всіх живих створінь, виходили із темряви підземного світу і поверталися до нього.[60] Неприватативна риса сфери домашнього господарства полягає в її здатності перебувати в царині народження і смерти, що треба приховувати від громадської сфери, бо тут міститься притулок для речей, які утаюються від людського ока і які недоступні для людського знання.[61] Це приховується тому, що людина не знає, звідки вона приходить, де вона народилася і куди прямує після смерти.

Не внутрішній аспект цієї сфери, який залишається прихованим і не має громадського значення, важливий для міста, а її зовнішній вияв, тобто її поява у міській сфері, завдяки якій вона долає кордони між власним та іншими домашніми господарствами. Спочатку закон ототожнювали з цією межею,[62] яка в античні часи була насправді простором між приватною

59. Куланґ посилається на зауваження Арістотеля про те, що в античні часи син не міг стати громадянином за життя свого батька; після смерти батька тільки найстарший син міг перейняти політичні права (p. 228). Куланґ вважає, що римський *плебс* спочатку складався з людей без дому та домашнього вогнища, що й відрізняло його від *populus Romanus* (p. 229 ff.).

60. «Уся ця релігія обгороджувалася чотирма стінами кожного будинку. А всіх цих богів домашнього вогнища, ларів, манів називали прихованими богами або богами внутрішности. Усі ці релігії вимагали утаєности або, як писав Ціцерон, *sacrificia occulta*» (Куланґ, p. 37).

61. Здається, що Елевсійські містерії представляють спільний і квазіпублічний досвід цієї сфери, коли через свою природу і навіть, незважаючи на те, що вона була спільна для всіх, все ж потребувала прихованости і триматися в таємниці від громадської сфери. Кожен міг брати в них участь, але нікому не дозволялося про це говорити. Містерії торкалися несказаного (*the unspeakable*), а досвід поза сферою мовлення вважали *не-політичним* і, може, навіть антиполітичним за визначенням (див.: Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena*, 1943-45, p. 48 ff.). Те, що їх цікавили таїна народження та смерти, здається, зображено у фраґменті Піндара: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), де вже на початку мова йде про знання «кінця життя і початку, який дав Зевс».

62. Давньогрецьке слово для окреслення закону *nomos* походить від *nemein*, яке означає розподіляти, володіти (тим, що поділили) і проживати. Комбінація закону і огорожі у слові *nomos* досить виразна у фраґменті Геракліта: *machestai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokosper teicheos* («люди повинні боротися за закон, як за стіну»). Римське слово для закону *lex* має повністю відмінне значення; воно, радше, вказує на формальний зв'язок між людьми, ніж на стіну, що відокремлює їх один від одного. Але межа та її бог Термін (*Terminus*), який відокремлює *agrum publicum a privato* (Livius), вище оцінювалася, ніж її давньогрецький відповідник *theoi horoi*.

і громадською сферами, тобто певним видом нічиєї землі,[63] що надавала притулок та захист обидвом сферам і водночас відокремлювала їх. Закон *поліса*, звичайно, виходив поза межі цього античного розуміння, від якого він однак запозичив свою оригінальну просторову значущість. Закон міста-держави не був ані змістом політичної дії (ідея, що політична діяльність первісно була правова і римська за походженням, є новочасна і знайшла своє найповніше вираження у політичній філософії Канта), ані каталогом заборон, що ґрунтувався на *Thou Shalt Nots of the Decalogue*, як досі це практикують всі новочасні закони. Це буквально була стіна, без якої немислима агломерація будинків, містечко (*asty*), але не місто, політична спільнота. Цей стіноподібний закон вшановували, хоча саме оточення було політичне.[64] Без цього закону громадська сфера не могла б існувати як клаптик власности без огорожі, що відокремлює його; перша знаходить притулок і захищеність у політичному житті, а другий захищає процес біологічного життя сім'ї.[65]

Можна було б сказати, що приватна власність перед новою добою, мислилася як очевидна умова доступу до громадської сфери; але це було щось набагато більше. Приватність була ніби інша, темний і прихований бік публічного життя, і якщо політична заангажованість означала осягнення найвищої можливости людської екзистенції, то не мати свого приватного місця (як раб) означало не бути більше людиною.

Зовсім відмінним та історично пізнішим джерелом є політична значущість приватного багатства, з якого можна черпати засоби для існування. Вище ми вже звернули увагу на античне ототожнювання потреб з приватною сферою домашнього господарства, де кожний повинен був бути власником своїх потреб. Вільна людина, яка розпоряджалася своєю приватністю і не була, як раб, у розпорядженні власника, могла залежати від бідности. Бідність заставляла вільну людину діяти, як раб.[66] Отже, приватне багатство ставало умовою доступу до громадського життя не

63. Куланг згадує давньогрецькі закони, за якими ніколи не дозволялося, щоб нові будинки стикалися один з одним.

64. Слово *полис* спочатку мало конотацію чогось на зразок «кільцевої стіни», і, здається, що латинське *urbs* також мало значення «кола» і походило від спільного зі словом *orbis* кореня. Таку саму конотацію ми знаходимо в англійському слові *town*, яке спочатку, подібно до німецького *Zaun*, означало навколішню огорожу (див.: R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954, p. 444, n. 1).

65. Правник не потребував бути громадянином і його часто запрошували з-поза меж міста. Його робота не була політична; він міг розпочинати політичне життя тільки після закінчення своєї законодавчої роботи.

66. В *Orationes* 57. 45 Демостена: «Бідність змушує робити багато рабських та низьких речей» (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia biazetai poiein*).

тому, що його власники брали участь в його нагромадженні, а тому, що навпаки, воно з достатньою певністю переконувало в тому, що власник не братиме участи в забезпеченні себе засобами використання та споживання і є вільний для громадської діяльности.[67] Громадське життя, очевидно, ставало можливе лише після задоволення найбільш нагальних потреб життя. Засобом їхнього задоволення була праця, тому багатство власника дуже часто визначали за кількістю працівників, тобто рабів, які йому належали.[68] Володіти власністю означало тут бути володарем власних життєвих потреб, а отже, бути потенційно вільною особою, що здатна переступати межі свого життя і вступати у спільний для всіх світ.

Лише з появою такого спільного світу в конкретній матеріальності, тобто з виникненням міста-держави, цей вид приватної власности міг набувати політичної значущости, і тому в гомерівському світі не можна віднайти відомої зневаги до «лакейства». Якщо власник вирішив збільшити свою власність замість того, щоб використовувати її для політичного життя, то це так, ніби він пожертвував своєю свободою і добровільно став би тим, ким був раб супроти своєї волі, тобто слугою потреб.[69]

67. Ця умова доступу до публічної сфери існувала до раннього середньовіччя. Англійська «Books of Customs» далі звертала увагу на «значну відмінність між ремісниками та вільними, *franke homme*. Якщо ремісник ставав багатим і хотів стати вільним, він спочатку повинен був відмовитися від свого ремісництва і позбутися ремісницьких інструментів зі своєї хати» (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 83).

68. Куланґ, на відміну від інших авторів, зазначає, що від античного громадянина вимагалася не бездіяльність, а мати час і зусилля для діяльности, і слушно зауважує, що твердження Арістотеля, що хто працює задля засобів існування, не може бути громадянином, є просто підтвердженням факту, а не виявом упереджености (*op. cit.*, p. 335 ff.). Для сучасного розвитку характерно, що багатство як таке, незалежно від зайнятости його власника, стало ознакою громадянства: тільки тепер воно було простим привілеєм бути громадянином, незалежно від особливостей політичної діяльности.

69. Це, здається, є розв'язкою «відомої загадки у вивченні економічної історії античного світу, згідно з якою індустрія розвивається до певної точки, і лише на мить зупиняється для досягнення прогресу, якого повинні очікувати... якщо взяти до уваги те, що римляни показали найвищу старанність та організаційні здібності в таких сферах, як громадське обслуговування та армія» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 109-10). Виглядало б упередженням очікувати в нових умовах таких самих організаторських здібностей у приватній сфері, як і в «громадському обслуговуванні». Макс Вебер у своєму чудовому есе обстоював думку, що античні міста були, радше, «центрами споживання, ніж продукування» і що, античний власник рабів був «*rentier* а не капіталіст (*Unternehmer*)» (Max Weber, *Agrarverhaltnisse im Altertum*, 1924, p. 13, 22 ff.). Байдужість античних письменників до економічних проблем та відсутність документів на цю тему додають вагомости аргументам Вебера.

Цей вид власности ніколи не підлягав вшануванню перед новою добою, хіба що там, де багатство, як джерело прибутку, збігалося з клаптиком землі, на якому розташувалася родина, тобто у природному агрокультурному суспільстві, де збіг цих двох видів власности міг призвести до того, що вся власність набувала ознак святости. Сучасні адвокати приватної власности, які одностайно розуміють її тільки як особисте багатство, повинні апелювати до традиції, згідно з якою, не може бути вільної громадської сфери без належного істеблішменту та захисту приватности. Тому величезне і тривале нагромадження багатства в сучасному суспільстві, яке розпочалося з експропріації — експропріації селян, що призвела до несподіваної експропріації Церкви та монастирської власности після Реформації[70] — ніколи не виявляло значної уваги до приватної власности, а віддавало її в жертву, коли вона вступала в конфлікт з накопиченням

70. Уся історія робітничого класу, тобто класу людей, які не мають власности і живуть лише завдяки роботі своїх рук, страждає від наївного переконання, що завжди був такий клас. Ми вже побачили, що в античні часи навіть раби були не без власности, а так звана вільна праця в цей період завжди включала «вільних продавців, торговців та ремісників» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 126; M.E. Park, *The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921). Автор приходить до висновку, шо не було вільної праці, бо вільні люди завжди були власниками в певному розумінні. Ашлі підсумовує ситуацію в середньовіччі до XIV ст. так: «Ще не було великого класу працівників, ані «робітничого класу» в сучасному розумінні цього терміна. Під словом «робітники» ми розуміємо велику кількість людей, серед яких окремі особи можуть, звичайно, стати майстрами, але більшість з них не може навіть надіятися на підвищення свого становища. Але в XIV ст. кілька років праці найманим робітником було тією стадією, через яку мали перейти бідніші люди, тоді як більшість ставала ремісниками після завершення навчання ремеслу» (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 93-94).

Отже, робітничий клас в добу античности не був ані вільним, ані без власности; якщо завдяки звільненню раб діставав (у Римі) свою свободу або купував її (в Атенах), він не ставав вільним працівником, а тільки тимчасово ставав незалежним підприємцем чи ремісником. («Здається, більшість рабів перед звільненням мала якийсь власний капітал», щоб вкласти його в торгівлю або підприємство (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*. P. 103). У середньовіччі бути робітником у сучасному розумінні цього слова означало тимчасову стадію життя, приготування до майстерности та мужности. Наймана праця в середньовіччі була винятком, і німецькі денні працівники (*Tagelöhner* у перекладі Біблії, який здійснив Лютер) чи французькі *mansuvres* жили поза громадами і ототожнювалися з «бідними робітниками» в Англії (див.: Pierre Brizon. *Histoire du travail et des travailleurs*, 1926. P. 40). До того ж, той факт, що жоден кодекс законів перед *Code Napoléon* ніяк не трактував вільну працю (див.: W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896. P. 49, 53) показує, як донедавна виглядало становище робочого класу.

багатства. Вислів Прудона, що власність — це злодійство, має міцну основу, якщо говорити про джерела сучасного капіталізму; хоча ще більше значення має те, що навіть сам Прудон не наважився сприйняти сумнівний спосіб загальної експропріації, бо він добре усвідомлював, що скасування приватної власности, яке повинно зцілити власність від зла, було лише підставою для ще більшого зла тиранства.[71] Оскільки Прудон не розрізняв власности та багатства, то його обидва передбачення з'являються в його творі як суперечності, якими вони насправді не є. Індивідуальна апропріація багатства на тлі тривання приватної власности буде лише соціалізацією процесу нагромадження. Але це не відкриття Маркса, бо насправді в самій природі суспільства закладено те, що приватність у будь-якому сенсі може тільки заважати розвиткові суспільної «продуктивности» і що приватну власність треба переглянути на користь процесу суспільного багатства, яке безупинно зростає.[72]

СУСПІЛЬНЕ І ПРИВАТНЕ

Те, що ми раніше назвали суспільним, історично збігається з перетворенням особистісного піклування приватною власністю в публічну турботу. Коли суспільство вперше вступило в громадську сферу, воно набуло маски організації приватних власників, які через своє багатство замість того, щоб закликати до вступу в громадське життя, вимагали захисту від нього для ще більшого нагромадження багатства. Мовлячи словами Бодіна, уряд належав королям, а власність суб'єктам, тому обов'язком королів було урядувати в інтересах власности суб'єктів. Як недавно довели, «спільне багатство» «переважно існувало задля спільного багатства».[73]

Коли це спільне багатство чи результат діяльности, які раніше заборонялися приватному домашньому господарству, мало доступ до громадської

71. Див. дотепний коментар, що «власність — це злодійство» у посмертно опублікованій праці Прудона *Théorie de la propriété*, в якій він представляє власність в її «егоїстичній, сатанічній природі», як «найефективніший засіб чинити опір деспотизмові без повалення держави».

72. Мушу зізнатися, що те, що я не зуміла побачити в сучасному суспільстві ліберальних економістів (які тепер називають себе консерваторами) може виправдати їхній оптимізм, що апропріація багатства достатня для ґарантування особистої свободи, тобто виконуватиме таку саму роль як приватна власність. У суспільстві роботодавців така свобода безпечна настільки, наскільки її ґарантує держава і навіть вона постійно перебуває під загрозою, але не держави, а суспільства, яке розподіляє роботу і визначає частки індивідуальної апропріації.

73. R.W.K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics,* 1956, Vol. XVIII.

сфери, особисті володіння — не такі тривалі і більше уразливі до смертности своїх власників, ніж спільний світ, що завжди виростає з минулого і спрямований на тривання задля майбутніх поколінь — почали підривати тривалість цього світу (*durability of the world*). Це правда, що багатство може нагромаджуватися до конкретної точки, в якій тривалість жодного індивідуального життя не може його використовувати, отже, радше, сім'я, а не окрема особа, стають його власником. Тому багатство залишається чимось таким, що можна використовувати і споживати незалежно від того, скільки людей повинно його підтримувати своїм життям. Лише тоді, коли багатство стає капіталом, основна функція якого накопичувати ще більший капітал, зробила приватну власність рівною, тобто наблизилася до перманентности, яка притаманна спільно поділеному світові.[74] Правда, ця перманентність має відмінну природу; це перманентність, радше, процесу, ніж перманентність стійкої структури. Без процесу нагромадження багатство може колись зазнати протилежного процесу розпаду внаслідок використання та споживання.

Отже, спільне багатство ніколи не може стати спільним у такому самому значенні, що й спільний світ. Воно залишалося чи, радше, мало намір залишатися винятково приватним. Тільки уряд, що покликаний захищати приватних власників один від одного в конкурентній боротьбі за збільшення багатства, був спільний. Очевидна суперечність у цій сучасній концепції уряду, де єдина річ, яку люди можуть мати спільною, — це їхні приватні інтереси, вже не хвилює нас так, як вона хвилювала Маркса, бо ми знаємо, що типова для початкової стадії сучасної доби суперечність між приватним і громадським, була тимчасовим феноменом, який засвідчив про повне розмивання самої відмінности між приватним та публічним життям та про їхню появу в суспільній сфері. До того ж ми перебуваємо у набагато кращій позиції, щоб усвідомити результати людського існування, коли громадська і приватна сфери життя вже відійшли в минуле: громадська сфера минула через те, що стала функцією приватної, а приватна перетворилася в спільну турботу.

Коли саме з такого погляду розглядати новочасну появу інтимности, то здається, що це перехід від усього зовнішнього світу до внутрішньої суб'єктивности індивіда, котрого раніше захищала приватна сфера, надаючи йому притулок. Найкраще розглянути розчинення цієї сфери суспільної царини в прогресуючій зміні нерухомої приватности в рухому, доки між

74. Для ознайомлення зі словом «капітал» (*capital*), що походить від латинського *caput*, яке в Римському законі використовували для позначення принципу заборгованости, див.: (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, 429, 433). Тільки письменники XVIII ст. почали використовувати слово в його сучасному значенні як «багатство, яке інвестують так, щоб воно приносило прибуток».

власністю та багатством, між *fungibiles* та *consumptibiles* римського права, вона не втратила своєї значущости, бо кожна матеріальна, *fungibiles* річ ставала об'єктом «споживання»; вона втрачала своє приватне використання цінности, що визначало її розташування, і набувала винятково суспільної цінности, яку визначала її постійно мінлива здатність до взаємозалежности, сама функція мала нетривкий характер, бо пов'язувала її із спільним грошовим знаменником.[75] Через свою близькість до суспільного випаровування матеріальности, вона була найреволюційнішою умовою всієї концепції власности, згідно з якою власність не лише фіксується і вважається часткою світу, зі своїм незмінним розташуванням, яку так чи інакше здобули її власники, а й, навпаки, має своє джерело у самій людині з її володінням тілом та з її безсумнівним володінням силою цього тіла, тобто тим, що Маркс назвав «владою праці».

Ось чому сучасна власність втратила свій приземлений характер і розмістилася в самій особі, тобто в тому, що індивід може втратити тільки разом зі своїм життям. В історичному аспекті твердження Локка, що праця тіла — це джерело власности, більше, ніж сумнівне; але з огляду на те, що ми вже живемо в умовах, де надійна власність — це тільки наша майстерність і наша влада праці, це твердження виглядає більше, ніж правдивим. Тому коли багатство стало загальногромадською турботою, воно сягнуло таких розмірів, яких не сподівалися самі приватні власники. Ніби громадська сфера помстилася тим, хто намагався використати її задля своїх приватних інтересів. Однак найбільша загроза тут — це не скасування приватної власности, а скасування приватної власности у розумінні матеріальности та приземленості власного світу.

Щоби зрозуміти небезпеку для людської екзистенції від вилучення приватної сфери, для якої інтимність не є надійною заміною, найкраще розглянути не-привататативні риси приватности, давніші, ніж відкриття приватної сфери і незалежні від неї. Відмінність між тим, що ми маємо спільне і тим, що особисто нам належить, полягає передусім у тому, що наша приватна власність, якою ми щоденно користуємося значно необхідніша, ніж будь-яка частка спільного світу; з нашою власністю, як показав Локк, «спільне не має користи».[76] Та сама потреба, що з погляду громадської сфери лише показує такі свої негативні аспекти, як позбавлення свободи, володіє рушійною силою, нагальність якої не викликали так звані вищі бажання та прагнення людини; вона не лише завжди буде серед перших людських потреб та турбот, а й запобігатиме апатії і втраті ініціативи, що загрожують усім багатим суспільствам.[77] Потреби й життя

75. Середньовічна економічна теорія не розглядала гроші як спільний знаменник та критерій, а зараховувала їх до *consumptibiles*.

76. *Second Treatise of Civil Government*, sec. 27.

77. Відносно малу кількість античних авторів, які оспівували працю та бідність, спричинила саме ця небезпека.

так споріднені і близько пов'язані, що й саме життя підлягатиме загрозі, якщо повністю вилучити потреби. Тому вилучення потреб, що далеке від автоматичного встановлення свободи, як його результату, тільки стирає межу між свободою та потребами. Сучасні дискусії про свободу, в яких свободу ніколи не розуміють як об'єктивний стан людської екзистенції, а як таку, що представляє нерозв'язані проблеми суб'єктивности, повністю незумовленої чи зумовленої волі, або зводить всі погляди до твердження, що не можна збагнути об'єктивну, матеріальну відмінність між станом свободи та станом, до якого призвели потреби.

Друга значуща не-привататива характеристика приватности полягає у тому, що чотири стіни, які окреслюють чиюсь приватну власність, забезпечують лише надійне сховище від громадського світу, тобто не лише від усього, що відбувається в ньому, а й від самої його гласности, від можливости, щоб нас бачили і чули. Життя, яке повністю проводять в громадській сфері, у присутності інших, стає, так би мовити, поверховим. Поки воно зберігає свою видимість, воно втрачає здатність виходити з дещо затемненого місця, що повинно залишатися утаюваним, якщо не хоче втратити свою глибинність у досить реальному, несуб'єктивному розумінні. Єдиний шлях ґарантувати темряву того, що потребує утаєности від світла гласности — це приватна власність чи приватне володіння місцем для утаювання.[78]

Якщо природно звучить те, що не-привататива риси приватности повинні найвиразніше виявлятися тоді, коли людям загрожує позбавлення цієї власности, то практичне трактування приватної власности, яке запропонували передмодерні політичні системи, яскраво засвідчує, що люди завжди усвідомлювали свою екзистенцію і свою значущість. Однак не це безпосередньо захищає їхню діяльність у приватній сфері, а радше, межі, які відокремлюють приватну належність від інших розташувань в цьому світі, і передусім від спільного світу. Найважливішим моментом у сучасних політичних та економічних теоріях, оскільки для них приватна власність визначальна, було наголошування на приватній діяльності приватних власників та їхньої потреби в захисті з боку уряду задля нагромадження багатства коштом самої матеріальної власности. Що важливо для публічної сфери, то це не більше-менше підприємливий дух *бізнесменів-приватників*, а огорожі навколо будинків та сади громадян. Вторгнення суспільства в приватну сферу, «соціалізація людини» (Маркс) найефективніше відбувалося через експропріацію, хоча це був не єдиний спосіб. Тут і в інших аспектах, революційний рівень соціалізму чи комунізму можна легко витіснити повільнішим й не таким певним «вимиранням» приватної сфери взагалі і приватної власности зокрема.

78. Давньогрецькі та латинські слова для позначення внутрішньої частини будинку *megaron* та *atrium* мали сильну конотацію темряви й чорноти (Mommsen, *Römische Geschichte*, 5th ed.; Book I, p. 22, 236).

Відмінність між приватною та громадською сферами, якщо її розглядати, радше, з погляду приватности, а не політичної інституції, ототожнюється з відмінністю між речами, які можна показувати, та речами, які повинні приховуватися. Тільки нова доба з її протестом проти суспільства виявила, якою багатою та розмаїтою може бути сфера утаювання в умовах інтимности; але вражає те, що від початку історії аж до сучасности це було невід'ємною частиною людської екзистенції, яка вимагала прихованости у приватності, тоді як всі речі пов'язувалися з потребами самого життєвого процесу, який до нової доби охоплював всі види діяльности, що слугували засобом виживання як окремої особи, так і всього людського роду. Прихованими були чорнороби, які «своїм тілом прислуговували тілесним потребам життя»[79] та жінки, які власним тілом ґарантували фізичне виживання людського роду. Жінки та раби належали до однієї категорії і їх виокремлювали не тому, що вони були іще чиєюсь власністю, а тому, що їхнє життя було «трудовим», призначеним для тілесних функцій.[80] На початку нової доби, коли «вільна» праця втратила своє утаєне місце в приватності домашнього господарства, робітників відокремили від громади, і подібно до злочинців, розмістили їх за високими стінами та під постійний нагляд.[81] Те, що нова доба емансипувала робітничий клас та жінок приблизно в той самий історичний момент, належать до характеристик тієї доби, яка вже не вірить, що тілесні функції та матеріальні турботи треба приховувати. Найсимптоматичніша риса природи цього феномена — це те, що навіть у наш час останні залишки приватности оригінально пов'язуються з тілесними «потребами».

РОЗТАШУВАННЯ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТИ

Хоча відмінність між приватним та публічним стикається з опозицією потреб та свободи, минущости та перманентности, ганьби та гідности, це в жодному випадку не означає, що тільки те, що необхідне, минуще і сороміцьке, знаходить своє особливе місце в приватній сфері. Найелементарніше значення двох сфер вказує на те, що є речі, які потребують прихованости, а є й такі, що потребують гласности, якщо вони взагалі

79. Aristotle *Politics* 1254b25.

80. Життя жінки Арістотель називав *ponētikos* (On the Generation of Animals 775a33). Те, що жінок і рабів поєднували разом, і те, що жінка і навіть дружина глави домашнього господарства не жили серед рівних — інших вільних жінок, що залежало менше від народження, ніж від «зайнятости» чи функцій, добре обґрунтовано у H. Wallon. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquitē*, 1847.

81. Див.: Pierre Brizon *Histoire du travail et des travaileurs*, 1926. P. 184 про умови фабричної праці в XVII ст.

існують. Якщо ми поглянемо на ці речі незалежно від того, де ми їх знаходимо, в якій саме цивілізації, то побачимо, що будь-яка людська діяльність пов'язується з властивим їй розташуванням у світі. Це стосується основних видів діяльности *vita activa* — праці, роботи, дії; однак є один екстремний приклад цього феномена, і одна підстава, щоб саме його розглянути, яка полягає в тому, що він відіграє значну роль у політичних теоріях.

Великодушність (*goodness*), яка за своїм абсолютним значенням відмінна від понять «готового-до» (*good-for*) чи «досконалого» (*excellent*) у давній Греції та Римі, стала відома в нашій цивілізації лише з появою християнства. Відтоді ми знаємо про великодушність як важливе розмаїття можливостей людських вчинків. Загальновідомий антагонізм між раннім християнством та *res publika*, який знайшов чудовий підсумок у формулі Тертулліана: *nec ulla magis res aliena quam publica* («ніщо так нам не чуже, як те, що стосується публічности»),[82] часто і слушно розуміли як результат ранніх есхатологічних сподівань, що втратили своє значення тільки після переконання, що навіть падіння Римської імперії не означало кінця світу.[83] Оскільки християнська концепція потойбічности досі має іншу основу, можливо, навіть інтимніше пов'язану з ученням Ісуса з Назарету, і певною мірою, таку незалежну у вірі у тлінність світу, що можна було б висувати іншу версію, чому християнське відчуження від світу так легко переживає несповнення своїх есхатологічних сподівань.

Одна діяльність, якої Ісус навчав словами і ділами — це діяльність великодушности, а великодушність, очевидно, уможливлює тенденцію приховування від можливости бути побаченим і почутим. Християнську настороженість до публічної сфери чи навіть ранньохристиянську тенденцію провадити життя, якомога віддалене від загальногромадської сфери, можна також розуміти як очевидний результат самопосвяти великодушності, що незалежна від будь-яких вірувань та сподівань. Це проповідування того, що великодушність при спробі оприлюднення втрачає свій особливий характер — робити все тільки задля самої великодушности. Коли великодушність відкрито з'являється, то це вже не великодушність, хоча вона й надалі може бути корисна, як організоване милосердя чи акція солідарности. Великодушність здатна існувати лише тоді, коли її не можуть збагнути навіть самі її автори; якщо хтось колись вважає, що виявляє великодушність, то це вже не великодушна людина, а в кращому разі, корисний член суспільства чи послушливий член церковної громади.

82. Tertullian *op. cit.* 38.

83. Це повинно бодай частково пояснити відмінність між великою розсудливістю августинівських та жахливою конкретністю тертулліанівських поглядів на політику. Обидва були римлянами і зазнали всебічного впливу римського політичного життя.

Мабуть, саме ця досить таки негативна риса великодушности, тобто відсутність відкритого феноменального маніфестування, робить в історії появу Ісуса з Назарету такою глибинно парадоксальною подією; і, здається, саме ця риса з'ясовує, чому він вважав і проповідував, що жодна людина не може бути благою: «Чому мене звеш благим? Ніхто не благий, хіба один Бог».[84] Це також знаходить своє вираження в Талмуді, в історії про тридцять шість правильних чоловіків, задля яких Бог урятував світ, але яких ніхто не знав. Ми можемо нагадати велику проникливість Сократа, з любови до мудрости якого народилася філософія, що жодна людина не може бути мудрою; все життя Ісуса, здається, засвідчує, що любов до великодушности народжується з думки, що жодна людина не може бути доброю.

Коли любов до мудрости і любов до великодушности перетворюються в діяльність філософування та доброчинства, то їх єднає те, що вони відразу ж завершуються і, так би мовити, анулюють себе, якщо тільки припускають, що людина може *бути* добра чи розумна. Зусилля породити щось таке, що може пережити швидкоплинну мить самих справ, ніколи не припинялися і завжди призводили до появи абсурдности. Філософи пізньої доби античности, які намагалися стати мудрими, *були*, радше, абсурдні, коли закликали бути щасливими. Не менше абсурдною є християнське проповідування бути добрими і підставляти другу щоку, якщо її сприймати не метафорично, а як ситуацію з реального життя.

Та тут закінчується подібність між тими видами діяльности, які походять від любови до великодушности та тими, що походять від любови до мудрости. Правда, обидва види діяльности перебувають в певній опозиції до громадської сфери, хоча випадок великодушности набагато екстремніший у цьому аспекті, а отже, і важливіший у нашому контексті. Тільки великодушність повинна вдаватися до абсолютного приховування появи, якщо її не зруйнують. Філософ, навіть якщо він вирішив разом з Платоном покинути «печеру» людських стосунків, не повинен ховатися від самого себе; навпаки, під небом ідей він не лише знаходить справжню сутність всього, що існує, а й знаходить свою сутність у діалозі «я з собою» (*eme emautō*), в якому Платон, очевидно, вбачав сутність людського мислення.[85] Перебувати в самотності — це перебувати зі собою, тому мислення, яке повинно бути найсамотнішою з усіх діяльностей, насправді

84. Лука 8: 19. Те саме зустрічаємо в Матея 6: 1—18, де Ісус застерігає від лицемірства та відкритого вияву побожности. Побожність не може «являтися людям», а тільки Богові, який «бачить утаєність». Бог, і це правда, «може винагороджувати» людину, але не «відкрито», як твердить переклад. Німецьке слово *Scheinheiligkeit* досить адекватно передає цей релігійний феномен, для якого проста поява — це вже лицемірство.

85. Цю ідіому *passim* можна знайти у Платона (див.: *Горгій* 482).

ніколи не відбувається без партнера чи товариства в абсолютному значенні цих слів.

Однак людина, яка закохана у великодушність (*is in love with goodness*), ніколи не може дозволити собі самітницьке життя, бо її життя з іншими та для інших природно повинно залишатися без засвідчення та відсутности, передусім, її власного товариства. Вона не усамітнена, а одинока; коли вона живе з іншими, вона повинна приховувати себе і не може навіть довіряти собі свідчення того, що вона робить. Філософ завжди може покладатися на свої думки, що складають йому товариство, тоді як великодушність не може ніколи бути чиїмось компаньйоном; вона повинна забути момент свого діяння, оскільки пам'ять здатна зруйнувати їхню якість доброчинства. До того ж, мислення, яке можна запам'ятати, завжди кристалізується у думках, а думки, як і всі речі, завдячують пам'яті своєю екзистенцією і здатні перетворюватися в матеріальні об'єкти, тому написана сторінка чи видрукована книга стають часткою людської винахідливости. Доброчинність через те, що її треба миттєво забути, ніколи не може стати часткою світу; вона приходить і відходить, не залишаючи жодного сліду. Вона справді не від світу цього.

Ця безсвітовість, що притаманна доброчинності, перетворює коханця великодушности (*lover of goodness*) в справжню релігійну постать, а самій великодушності, подібно до мудрости в античні часи, надає справді не-людської, а надлюдської якости. Тому любов до великодушности, на відміну від любови до мудрости, не обмежується досвідом кількох, так само як і самотність, на відміну від одинокости, є у межах кожного людського досвіду. І в такому розумінні, великодушність та одинокість значно доречніші у контексті політики, ніж мудрість та усамітненість; тому лише усамітненість може стати автентичним способом життя в особі філософа, тоді як загальніший досвід одинокости так суперечить людській умові плюральности, що він стає просто нестерпний навіть на будь-який період часу і потребує товариства Бога, єдино можливого свідка доброчинности, якщо це не анулює повністю людської екзистенції. Потойбічність релігійного досвіду настільки, наскільки вона є справжнім досвідом любови в розумінні діяльности, а не пасивним спогляданням утаєної істини, виявляє себе в самому світі; вона, подібно до інших видів людської діяльности, не покидає світ, а повинна відбуватися в ньому. Однак це виявлення, хоча і відбувається у просторі, де відбуваються інші види діяльности, і залежить від них, має активно неґативну природу; тримаючись осторонь від світу та приховуючись від його жителів, воно заперечує простір, який світ пропонує людям, і найбільше частину його громадської сфери, де всі можуть чути і бачити один одного.

Тому великодушність, як послідовний спосіб життя, не тільки неможлива в межах громадської сфери, вона навіть руйнує її. Можливо, ніхто так не усвідомлював цю руйнівну якість доброчинства, як Мак'явеллі,

який у відомому фрагменті повчає людей «як не бути добрими».[86] Варто доповнити, що він не сказав і не мав на увазі, що людей треба навчати, як бути поганими; злочинна дія через багато інших причин повинна остерігатися того, щоб її бачили і чули. Критерієм Мак'явеллі для політичної дії була слава, така сама як і в класичній античності, однак злочинність, на відміну від доброчинности, не може купатися в славі. Тому всі методи, якими «можна здобути владу, а не славу» погані.[87] Злочинність, яка походить від приховування, безпосередньо руйнує спільний світ; великодушність, що також походить від приховування і набуває публічної ролі, вже не є добра, а сама себе псує. Тому для Мак'явеллі причиною шкідливого впливу Церкви на італійську політику була саме її участь у світських стосунках, а не розбещеність окремих єпископів та священиків. Він вважав, що альтернатива, яку висунула проблема релігійного керування світською сферою неминуче була такою: або публічна сфера підірве релігійні інституції і сама розпадеться, або релігійні інституції залишаться незіпсовані і тоді повністю зруйнують громадську сферу. Для Мак'явеллі реформування Церкви було б ще небезпечніше, тому він сподівався і очікував з великою надією, а водночас і з великим побоюванням, на тогочасне релігійне відродження, тобто на появу «нових законів», які «рятуючи релігію від руйнівної розбещености священиків та Церковної верхівки», навчатимуть людей бути добрими і не «чинити опір злу», посилаючись на те, що «порочні керівники роблять стільки зла, скільки їм забажається».[88]

Ми тому обрали досить крайній вияв доброчинства, — крайній з огляду на те, що ця діяльність не відбувається навіть вдома, у царині приватности, — щоб показати, що історичне оцінювання політичних громад, які зумовлюють ті види діяльности *vita activa*, які можна показувати в громадській сфері і які треба приховувати в приватній сфері, повинно відповідати природі цих видів діяльности. Торкаючись цього питання, я не маю наміру всебічно аналізувати усі види діяльности *vita activa*, артикуляцію якої серйозно проігнорувала традиція, бо розглядала її переважно з погляду *vita contemplativa*, а лише спробувати загально окреслити їх політичне значення.

86. *Prince*, ch. 15.

87. Там само, ch. 8.

88. *Discourses*, Book III, ch. 1.

Частина 3

Праця

У цьому розділі я критикуватиму Карла Маркса. Мабуть, не вельми вдячна справа робити це тоді, коли так багато письменників, які заробляли на проживання завдяки чітким або невиразним запозиченням з великого багатства марксівських ідей та думок, вирішили стати професійними антимарксистами, і хтось з них навіть виявив, що Карл Маркс сам ніколи б не спромігся заробляти на проживання, якби хоча б на мить забув про покоління авторів, яких він «підтримав». У такій ситуації я повинна пригадати заяву Беньяміна Константа, яку він зробив, коли відчув потребу атакувати Руссо: «Звичайно, я уникатиму компанії нападників великої людини. А якщо доведеться погодитися з ними в якомусь єдиному пункті, то я почну підозрювати себе; і щоб заспокоїти себе, я повинен зректися цих фальшивих друзів та триматися від них якомога далі».[1]

ПРАЦЯ НАШОГО ТІЛА І РОБОТА НАШИХ РУК[2]

Відмінність між працею та роботою, яку я пропоную, незвичайна. Феноменальна очевидність її переваги надто вражає, щоб її ігнорувати, бо це історичний факт, що окремо від кількох розкиданих зауважень, які більше ніколи не розвивалися навіть у теоріях їхніх авторів, є щось таке чи то в традиції політичної думки, чи то у великому корпусі сучасних теорій праці, що підтримує її. Проти цієї недостатності історичної очевидности виступає одне досить виразне і затерте свідчення, а зокрема, факт, що кожна європейська мова, давня і сучасна, містить два слова, які етимологічно не пов'язуються між собою, — а тому ми повинні сприймати їх як такі, що описують одну і ту ж діяльність, — і підтримує постійне синонімічне використання.[3]

1. Див.: De la liberté des anciens comparée a celle des modernes, 1819, що була передрукована в *Cours de politique constitutionnelle*, 1872, II, 549.
2. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 26.
3. Так, грецька мова розрізняє *ponein* та *ergazesthai*, латинська *laborare* та *facere* чи *fabricari*, французька *travailler* і *ouvrer*, німецька *arbeiten* і *werken*. В усіх цих

Тому й розрізнення, яке зробив Локк, між робочими руками (*working hands*) та тілом, що працює (*laboring body*) дещо нагадує давньогрецьку відмінність між *cheirotechnēs,* ремісником, якому відповідає німецьке *Handwerker*, і тими, що подібно до «рабів та приручених тварин власним тілом задовольняють потреби життя»,[4] або у грецькій ідіомі *tō sōmati ergazesthai*, робота своїм тілом (і навіть тут праця та робота вже трактуються як тотожні), де використовується не слово *ponein* (праця), а *ergazesthai* (робота). Тільки в одному аспекті, який лінгвістично важливіший, давнє і сучасне використання двох слів як синонімів зазнало повністю краху, а зокрема, у формуванні відповідного іменника. Тут ми знову знаходимо повну одностайність; слово «праця» *(labor)*, яке розуміли як іменник, ніколи не позначало завершений продукт — результат процесу праці (*laboring*), а залишалося дієслівним іменником, тобто герундієм, тоді як сам продукт незмінно походить від слова, що позначає роботу, навіть якщо його часте використання, яке супроводжувало сучасний розвиток, призвело до старіння дієслівної форми слова «робота» *(work)*.[5]

Сьогодні очевидно, чому цю відмінність запровадили в давні часи і чому її значення залишається недосліджене. Зневага до процесу праці (*laboring*) спочатку виникла з пристрасної боротьби за звільнення від необхідности і не менше пристрасного нетерпіння, з яким кожне зусилля, яке не залишає жодного сліду, жодного пам'ятника, жодного витвору, що гідний запам'ятовування, поширює зростаючі вимоги життя *поліса* від громадян та посилює наполягання на їхньому утриманні (*shkolē*) від усієї політичної діяльности доти, поки воно не задовольнить всі вимоги. Рання політична традиція, що передувала повному розвиткові міста-держави, просто розрізняла рабів, тобто переможених ворогів (*dmōes* чи *douloi*), яких разом з іншою здобиччю доставляли до домашнього господарства переможця, де вони, як домашні мешканці (*oiketai* чи *familiares*) задовольняли потреби власного життя та життя свого господаря, а також

випадках, тільки відповідники слова «праця» мають неадекватні конотації болю й турбот. Німецьке *Arbeit* спочатку застосовували лише для польових робіт, які виконували невільники, а не для роботи ремісників, яку називали *Werk*. Французьке слово *travailler* витіснило старіше слово *labourer*, і походило від *tripalium*, виду тортур. Див.: Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 ff.; і Lucien Fпbre, «Travail: évolution d'un mot et d'une idée», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, №1, 1948.

4. Aristotle, *Politics* 1254b25.

5. Це випадок з французьким *ouvrer* та німецьким *werken*. В обох випадках, які відрізняються від вживання слова *labor* у сучасній англійській мові, слова *travailler* та *arbeiten* майже втратили початкове значення болю та турбот. Ґрімм уже зауважив цю зміну в середині минулого століття. Також цікаво, що іменник «робота» (*work*), *œuvre, Werk* вказують на зростаючу тенденцію їхнього використання до творів мистецтва в усіх трьох мовах.

demiourgoi, наймані робітники, що складалися переважно з людей, які добровільно покинули приватну сферу задля громадської.[6] Пізніше змінили назву цих ремісників, яких Солон ще описував як синів Атени та Гефеста, і назвали їх *banausoi*, тобто люди, основний інтерес яких — це ремесло, а не ринок. І лише у V ст. *поліс* почав визначати професії згідно з кількістю затрачених зусиль, а Арістотель назвав такі професії найжалюгіднішими, бо «в них найбільше вироджується тіло». Хоча він відмовився визнавати *banausoi* громадянами, однак вписав до громадян пастухів та художників (але не селян і скульпторів).[7]

6. Див.: J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne»//*Journal de psychologie normale et pathologique*. 1955. Vol. LII. 1.

7. *Politics* 1258b35 ff. Про те, як Арістотель обґрунтовував надання *banausoi* громадянства див.: *Politics* iii. 5. Його теорія відповідає дійсності: майже 80% вільної праці, роботи та комерційних справ виконували негромадяни чи «чужинці» (*katoikountes* і *metoikoi*) або звільнені раби, яких зараховували до цього класу (див.: Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938, 398 ff.). Я. Буркгардт, який у праці *Griechische Kulturgeschichte* (Vol. II, secs. 6, 8) досліджував давньогрецьке трактування, хто належить і хто не належить до класу *banausoi*, зауважує, що до нас не дійшов жодний трактат про скульптуру. Мабуть, тому — і це засвідчує багата есеїстика про музику та поезію — існує так багато історій про велике почуття винятковости і навіть зарозумілости серед відомих художників, чого не знаходимо у розповідях про скульпторів. Така оцінка художників та скульпторів пережила багато століть. Її можна ще віднайти у часи Відродження, коли скульптуру зараховували до прикладних мистецтв, тоді як живопис займав середню позицію між ліберальним та прикладним мистецтвом (див.: Otto Neurath. «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia»// *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 1915. Vol. XLI. 2.).

   Те, що грецька публічна думка в містах-державах оцінювала зайнятість відповідно до затрачених зусиль та часу, засвідчує ремарка Арістотеля про життя пастухів: «Є велика відмінність між людськими способами життя. Найлінивіші — це пастухи, бо вони дістають свою їжу без праці (*ponos*), через те, що вони одержують їжу від приручених тварин, вони бездіяльні (*shholazousin*)» (*Politics* 1256a30ff.). Цікаво, що Арістотель, можливо, наслідуючи тодішню громадську думку, разом зіставив ледарство (*aergia*) зі *skholē*, утримуванням від певних видів діяльности, що є умовою політичного життя. Назагал сучасний читач повинен усвідомлювати, що *aergia* і *skholē* — це не одне і те ж. Ледарство мало ті самі конотації, що й для нас, тоді як життя *skholē* не вважалося лінивим життям. Це прирівнювання *skholē* та ліношів характерне для розвитку полісу. Ксенофон стверджує, що Сократа звинуватили в цитуванні такого рядка Геціода: «Не робота ганьбить, а ледарство *(aergia)*». Звинувачення означало, що Сократ вселяв рабський дух у своїх учнів (*Memorabilia* i. 2. 56). В історичному контексті важливо пам'ятати про відмінність між зневагою давньогрецьких міст-держав до всіх неполітичних занять, що виникла з великих вимог щодо часу та зусиль громадян, та давнішою і загальнішою зневагою до тих видів діяльности, які призначені лише підтримувати життя — *ad vitae sustentationem* як *opera servilia*, зустрічаємо

Пізніше ми побачимо, що греки окремо від їхньої зневаги до праці мали підстави для своєї недовіри до ремісників чи до *homo faber*. Ця недовіра, однак, мала підстави лише в певні періоди, коли все античне оцінювання діяльности людини, включно з тими видами діяльности, що подібно до Гесіода, восхваляли працю,[8] ґрунтувалося на переконанні, що праця нашого тіла, яку спричиняють його потреби, рабська. Тому зайнятість, яка не містила в собі процесу праці і сприймалася не як зайнятість задля зайнятости, а як така, що забезпечує потреби життя, звели до статусу праці, і цим пояснюються зміни та варіантність її оцінювання й класифікації у різні періоди й у різних місцях. Погляд, що в античні часи зневажали працю і роботу, бо в них були задіяні лише раби, є упередженням сучасних істориків. Античні люди по-іншому дивилися на це і відчували потребу володіти рабами через рабську природу всіх видів зайнятости, що прислужували необхідності підтримувати життя.[9] Саме на цьому ґрунті захищали та виправдовували інституцію рабства. Працювати — означало поневолювати необхідністю, а таке поневолення притаманне умовам людського

навіть у XVIII ст. У світі Гомера Паріс та Одіссей допомагали будувати свої будинки, а Навсікая власноруч прала білизну своїх братів тощо. Все це належало до самостійности гомерівських героїв, до їхньої незалежности, а отже, до автоматичної вищости їхньої особи. Жодна робота не принизлива, якщо вона означає більшу незалежність; та сама діяльність може бути ознакою рабства тоді: коли вона не є ознакою особистої незалежности; коли чисте виживання поставлене на карту; коли вона не виражає суверенности, а виражає тільки підпорядкування необхідності. Правда, загальновідома відмінна оцінка ремісництва в Гомера. Однак її справжнє значення чудово розкрито в недавньому есе Річарда Гардера (див.: Richard Harder. *Eigenart der Griechen*, 1949).

8. Гесіод розрізняє працю і роботу (*ponos i ergon*); тільки робота відбувається завдяки Еріс, богині сильних чвар (*Робота і дні* , 20-26), а праця, як і всяке інше зло, походить з ящика Пандори (90 ff.), і це покарання Зевса за те, що Прометей «підступно його обдурив». З цього часу «боги приховали життя від людей» (42 ff.) і їхнє прокляття завдає шкоди «людям, що їдять хліб» (82). Гесіод припускає, що всю фермерську роботу виконують раби і приручені тварини. Він прославляє буденне життя, що вже було для греків досить незвичайним фактом, але його ідеал — це, радше, джентельмен-фермер, ніж працівник, що залишається вдома, тримається осторонь від морських пригод та від громадських справ на *agora* (29 ff.), і піклується лише про власні справи.

9. Арістотель розпочинає свою відому дискусію про рабство (*Politics* 1253b25) твердженням, що «без потреб як і життя, так і добре життя неможливі». Бути власником рабів — це людський спосіб володіти необхідністю, а отже, це не є *para physin*, проти природи; цього вимагає саме життя. Тому селян, які задовольняють лише потреби життя, як Платон, так і Арістотель, залучають до рабів (див.: Robert Schlaifer. «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle»// *Harvard Studies in Classical Philology*. 1936. Vol. XLVII.

життя. Через те, що люди підкоряються потребам життя, вони повинні* перемогти свою свободу тільки підпорядкуванням тим, для кого вони силоміць стали об'єктом необхідности. Деґрадація рабів була ударом долі, а доля гірша, ніж смерть, бо вона супроводжується метаморфозою людини в щось, на зразок прирученої тварини.[10] Зміна рабського статусу, наприклад, звільнення його власником або у зв'язку зі зміною загальних політичних обставин, що перетворили певні професії в громадсько важливі, автоматично пов'язувалася зі зміною рабської «природи».[11]

Інституція рабства в античності, — але не в пізніші часи, — була не засобом дешевої праці чи інструментом експлуатації для прибутку, а, радше, зусиллям вилучити працю з умов людського життя. Те, що єднає людей з усіма іншими формами тваринного життя, не вважали людським. (Це, між іншим, також стало причиною багатьох непорозумінь навколо давньогрецької теорії про нелюдську природу раба. Арістотель, який так виразно обґрунтував цю теорію і який перед смертю звільнив своїх рабів, мабуть, не був вже таким непослідовним, як сьогодні схильні вважати. Він заперечував не спроможність раба бути людиною, а тільки вживання слова «людина» для усіх членів людського роду доти, поки вони повністю будуть об'єктами необхідности).[12] Очевидно, що використання слова «тварина» у концепції *animal laborans,* що відрізняється від досить сумнівного використання того самого слова у терміні *animal rationale,* повністю виправдане. *Animal laborans*, звичайно, єдиний, і в ліпшому випадку, найвищий вид тваринного роду, який населяє землю.

Не дивно, що в класичний період античности ігнорували відмінність між працею та роботою. Розрізнення між приватним домашнім господарством та громадською політичною сферою, між домашніми мешканцями, які були рабами та господарем, який був громадянином, між діяльністю, що повинна приховуватися в особистісному та діяльністю, гідною того, щоб її бачили і чули, затінило і вирішило наперед всі інші відмінности, поки не залишився тільки один критерій: у якій сфері, приватній чи громадській, більше затрачається часу і зусиль? Чи зайнятість керується *cura*

10. Саме у цьому значенні Евріпід називав усіх рабів «поганими»: вони все розглядали з погляду шлунка (*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, frag. 49, № 2).

11. Тому Арістотель рекомендував, щоб рабів, які довірилися «вільній професії» (*ta eleuthera tōn ergōn*) трактували поважніше, ніж звичайних рабів. Однак, з іншого боку, в перші століття Римської імперії зросла повага і важливість певних громадських функцій, які завжди виконували публічні раби, ці *servi publici,* що справді виконували функції громадських слуг, і яким дозволили носити тогу та одружуватися з вільними жінками.

12. Дві якості, яких, за Арістотелем, бракувало рабам через ці нелюдські вади, — це здатність обмірковувати (*to bouleutikon*), передбачати та обирати *(proairesis)*. Це, звичайно, спосіб однозначно стверджувати, що раби є об'єктом необхідности.

privati negotii чи *cura rei publicae*, турботою про особисте чи турботою про громадські справи?[13] З виникненням політичної теорії філософи відкинули навіть ці відмінності, які, бодай, мали відрізняти між собою види діяльности, протиставляючи, наприклад, мислення всім іншим видам. З ними навіть політична діяльність зводилася до рангу необхідности, яка стала спільним знаменником усіх артикуляцій *vita activa*. Ми не можемо розраховувати на якусь допомогу від християнської політичної думки, що сприйняла поважність філософів та переосмислила її, а релігія, яка призначена для багатьох, тоді як філософія є лише сферою кількох, надала їй загального значення, об'єднуючи усіх людей.

На перший погляд, дивно, що сучасна доба з її переоцінюванням усіх традицій, традиційного рангу дії та споглядання, не менше від традиційної ієрархії в самій *vita activa*, з її уславленням праці як джерела всіх вартостей та її оцінювання *animal laborans* з позиції, що традиційно належала до *animal rationale,* не повинна породжувати єдину теорію, в якій *animal laborans* і *homo faber*, «праця нашого тіла і робота наших рук» виразно відмінні. Натомість ми знаходимо спочатку відмінність між продуктивною та непродуктивною працею, пізніше відмінність між майстерною і немайстерною працею, і остаточно обидві переважають, через ніби елементарнішу значущість, поділ усіх видів діяльности на ручну та інтелектуальну працю. З цих трьох відмінностей, однак, тільки відмінність між продуктивною та непродуктивною працею стосується суті справи, і не випадково, що два найбільші теоретики в цій сфері, Адам Сміт та Карл Маркс, будували структуру своїх аргументів саме на ній. Причиною піднесення праці в новочасну добу була її «продуктивність», і богохульне визначення Маркса, що праця (не Бог) створила людину, і що праця (а не розум) відрізняє людину від інших тварин, було лише найрадикальнішим та найпослідовнішим формулюванням чогось, з чим уся новочасна доба погодилася.[14]

13. Cicero, *De re publica*. Vol. 2.

14. «Праця створила людину» — це одна з наскрізних ідей Маркса з часів його молодости. Її можна віднайти в багатьох варіантах *Jugendschriften* (де в «Kritik der Hegelschen Dialektik» він торкається цього питання) (див.: *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Berlin, 1932. Part I. Vol. 5. P. 156; 167). Те, що Маркс справді хотів замінити традиційне визначення людини як *animal rationale* визначенням *animal laborans* досить очевидне у цьому контексті. Ця теорія підсилюється реченням із *Deutsche Ideologie*, яке потім було закреслене. Подібне формулювання зустрічаємо в «Ökonomisch-philosophische Manuskripte» (*ibid.*, p. 125) та в «Die heilige Familie» (*ibid.*, p. 189). Енгельс часто використовував подібні формулювання, наприклад, у передмові 1884 року до *Ursprung der Familie* чи в газетній статті 1876 року «Labour in the Transition from Ape to Man» (див.: Marx and Engels, *Selective Works*. London, 1950. Vol. II.) Здається, що Юм, а не Маркс, перший заявив, що праця відрізняє людину від тварини (Adriano

Однак і Сміт, і Маркс погоджувалися з громадською думкою, коли вони зневажали непродуктивну працю, як паразитичну, як певний вид перверсії праці. Маркс, звичайно, поділяв зневагу Сміта до «лакеїв», що подібні до «... гостей, які нічого не залишають після себе взамін на своє споживання».[15] Це були саме ті лакеї, ті домашні жильці, *oiketai*, які працювали лише, щоб підтримувати існування і потребували, радше, легкого споживання, ніж продукування, і які в усі часи до новочасної доби, ототожнювали необхідність праці з рабством. Те, що вони залишили за собою взамін за своє споживання, було тільки свободою їхнього власника або, висловлюючись сучасною термінологією, потенційною продуктивністю їхнього власника.

Ця відмінність між продуктивною та непродуктивною працею містить фундаментальну відмінність між роботою та працею.[16] Це, звичайно, ознака всіх процесів праці, які не залишають нічого за собою, а результат їхніх зусиль споживається швидше, ніж самі зусилля затрачаються. І досі ці зусилля, незважаючи на їхню марність, народжуються з великої нагальности і керуються потужнішою рушійною силою, ніж щось інше, бо саме життя залежить від них. Взагалі нова доба, і зокрема Маркс, вражені безпрецедентною продуктивністю західного суспільства, мали непогамовне бажання розглядати працю як роботу і говорити про *animal laborans* те, що більше підходить *homo faber*, безперервно сподіваючись, що потрібно зробити лише один крок для повного вилучення праці і потреби.[17]

Tilgher, *Homo faber,* 1929; English ed.: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages*, 1930). Оскільки філософія не відіграє значної ролі в Юма, то це була лише історична цікавість; згідно з Юмом, ця характеристика не робить людське життя більше продуктивним, а лише грубішим і болючішим, ніж життя тварини. Однак цікаво в цьому контексті, чому Юм постійно наполягав на твердженні, що ані мислення, ані поміркованість не відрізняють людину від тварини, бо поведінка останніх вказує, що вони здатні на це також.

15. *Wealth of Nations* (Everyman's ed.) II, 302.

16. Відмінність між продуктивною та непродуктивною працею через фізіократів, які розрізняли такі класи: які продукують, які володіють власністю і чисті. Оскільки вони твердили, що первісне джерело всієї продуктивности лежить у природних силах землі, то свій стандарт продуктивности вони пов'язували з критерієм нових предметів, а не з потребами та бажаннями людей. Тому Маркіз де Мірабо, батько відомого оратора, запровадив поняття безплідних класів і проілюстрував своє розуміння безплідної та продуктивної роботи порівнянням її з відмінністю між тесанням каменя та його продукуванням (див.: Jean Dautry. «La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier»//*Journal de psychology normale et pathologique.* 1955. Vol. LII, 1.

17. Ця надія завжди супроводжувала Маркса. Про це засвідчила *Deutsche Ideologie,* а за кілька десятиліть у третьому томі *Das Kapital*, ch. 48 (Marx-Engels. *Gesamtausgabe.* Zürich, 1933. p. 873).

Без сумніву, історичний розвиток, який витягнув працю зі сфери приховування в громадську сферу, де вона могла організовуватися і «поділятися»,[18] є важливим аргументом у цих теоріях. Ще важливішим тут є той факт, який відчули економісти-класики і який виразно артикулював Карл Маркс, що сама діяльність праці, незалежно від історичних обставин та від її розташування у приватній чи громадській сфері, звичайно, володіє власною «продуктивністю», без огляду, наскільки марними і нетривкими є її продукти. Ця продуктивність не лежить в основі жодного продукту праці, а в основі людської «праці», сила якої не вичерпується, коли вона продукує засоби для свого існування і виживання, і яка здатна продукувати «додаток», тобто більше, ніж необхідно для її власного «репродукування». Це тому, що не сама праця, а доповнення людської «влади праці» (*Arbeitskraft*) пояснює продуктивність праці, — термін, який запровадив Маркс і який, як слушно зауважив Енгельс, є найоригінальнішим та найреволюційнішим елементом усієї його системи.[19] На відміну від продуктивности роботи, яка подає нові об'єкти для людської винахідливости, продуктивність праці зосереджується лише на засобах власної репродукції; оскільки її влада не вичерпується, коли забезпечити її репродуктивність, то її можна використовувати для відтворення більше, ніж одного процесу життя, але вона ніколи не «продукуватиме» нічого іншого, крім життя.[20]

З цього суто суспільного погляду, що є пунктом бачення усієї новочасної доби, і який одержав своє когерентне та найглибше вираження у працях Маркса, всі процеси праці «продуктивні», а рання відмінність між виконанням «лакейських завдань», що не залишає жодного сліду, та продукуванням речей, які досить тривалі для того, щоб їх нагромаджувати, втрачає своє значення. Суспільний погляд тотожний, як ми вже раніше побачили, інтерпретації, яка не бере до уваги лише процес життя людства, і в межах якої всі речі перетворюються в об'єкти споживання. У повністю «соціалізованому людстві» (*«socialized mankind»*), єдина мета якого задоволення процесу життя, — досить утопічна ідея, що супроводжує марксівські теорії,[21] — відмінність між працею та роботою могла б

18. У своєму вступі до другої книги *Wealth of Nations* (Everyman's ed., I, 241 ff.) Адам Сміт наголошує на тому, що продуктивність існує, радше, завдяки поділові праці, ніж самій праці.

19. Див.: вступ Енгельса до Марксового „Wage, Labour and Capital" (у Marx and Engels. *Selected Works*. London, 1950. I. 384), де Маркс представляє новий термін з певним акцентом.

20. Маркс завжди зазначав, і особливо в молодості, що основна функція праці — це «продукування життя», тому він розглядав працю разом з відтворенням (див.: *Deutsche Ideologie*, p. 19, а також «Wage, Labour and Capital», p. 77).

21. Терміни *vergesellschafteter Mensch* чи *gesellschaftliche Menschheit* Маркс часто використовував, щоб пояснити мету соціалізму (див., наприклад, третій том

зникнути; вся робота могла б перетворитися в працю, бо всі речі сприймались би не в їхній приземленій об'єктивній якості, а як результат живучої влади праці і функцій життєвого процесу.[22]

Цікаво зауважити, що відмінність між майстерною і немайстерною, інтелектуальною та ручною працею не відіграє ролі ані в класичній політичній економіці, ані в працях Маркса. Порівняно з продуктивністю праці, вони, звичайно, вторинні за значенням. Кожна діяльність вимагає певної майстерности, прибирання і готування їжі вимагає не меншої майстерности, ніж написання книг чи побудова будинку. Ця відмінність не застосовується до різних видів діяльности, а тільки зауважує певні стадії та якості в кожному з них. Вона могла б набути певного значення завдяки сучасному поділові праці, де завдання, що недавно призначалися для молодих та недосвічених, стали окремими професіями. Однак цей наслідок поділу праці, в якому одна діяльність поділяється на таку кількість миттєвих операцій, що від кожного виконавця-спеціаліста вимагається тільки мінімум майстерности, має тенденцію повністю усунути майстерну працю, як це і передбачав Маркс. Її результат полягає у тому, що все, що продається і купується на ринку праці, не має індивідуальної майстерности, а має «владу праці», якою може володіти кожна людина. До того ж ця немайстерна робота є термінологічною суперечністю, бо відмінність як така притаманна лише діяльності праці, а спроба використати її, що й підтверджує велика кількість усіляких посилань на неї, підтверджує, що відмінність між працею та роботою усунули на користь праці.

Зовсім інша ситуація з популярнішою категорією ручної та розумової роботи. Тут основний зв'язок між тим, хто працює руками (*laborer of the*

Das Kapital, p. 873 та десяту «Theses on Feuerbach»: «Точка відліку старого матеріалізму — це «громадське» суспільство; точка відліку нового — людське суспільство або соціалізована людськість» (*Selected Works*, II, 367). Це твердження намагається усунути прогалину між індивідуальним та суспільним існуванням людини, бо людина «у своєму крайньому індивідуальному бутті повинна водночас бути суспільним буттям». (*Jugendschriften*, p. 113). Маркс часто називав суспільну природу людини *Gattungswesen* — її буття як члена роду, тому відоме марксівське «самовідчуження» є передусім відчуженням людини від *Gattungswesen* (*ibid.*, p. 89). Ідеальне суспільство — це держава стосунків, де вся людська діяльність походить від людської природи так само природно, як бджоли виділяють віск для формування вощини для меду; жити і працювати означатиме те саме («Wage, Labour and Capital», p. 77).

22. Маркс виступав проти капіталістичного суспільства не тому, що воно трансформує всі об'єкти в товар, а тому що «працівники ставляться до продукту своєї праці, як до чужого об'єкта» (*Jugendschriften*, p. 83), чи, інакше кажучи, речі цього світу, якщо їх спродукувала людина, певною мірою незалежні і «чужі» для життя людини.

hand), та тим, хто працює головою (*laborer of the head*), забезпечує процес праці, яку в одному випадку виконує голова, а в іншому — інші частини людського тіла.

Мислення, будучи переважно діяльністю голови і подібно до праці процесом, який завершується разом з життям, менше «продуктивне», аніж праця; бо якщо праця не залишає жодного перманентного сліду, то мислення взагалі не залишає нічого матеріального. Саме мислення ніколи не матеріалізується в якісь об'єкти. Якщо інтелектуальний працівник захоче колись продемонструвати свої думки, то він передусім повинен використати свої руки, щоб набути ручної майстерности як і будь-який робітник. Отже, мислення та процес роботи — це дві різні діяльності, які ніколи не збігаються; мислитель, який хоче, щоб світ знав «зміст» його думок, мусить, передусім, припинити своє мислення і забути свої думки. Пам'ять тут і в багатьох інших випадках підготовляє нематеріальність та марність можливої матеріалізації; це початок процесу роботи і подібно до зразка, за допомогою якого ремісник виконує свою роботу, найменше матеріальний. Сама робота завжди вимагає певних матеріалів, за допомогою яких її будуть виконувати, і які в процесі фабрикування, діяльности *homo faber,* перетворяться в земні предмети. Специфічної робочої якости інтелектуальної роботи досягають як за допомогою «роботи наших рук», так і за допомогою інших видів роботи.

Виглядає правдоподібним і, звичайно, спільним для пов'язання та виправдання сучасної відмінности між інтелектуальною і ручною роботою з античним розрізненням «ліберальних» (*«liberal»*) та «прикладних мистецтв» (*«servile arts»*). Ця ознака розрізнення ліберальних та прикладних мистецтв не є ознакою «вищого ступеня інтелігентности» чи того, що «ліберальний художник» працює своїм мозком, а «корисливий торговець» — своїми руками. Цей античний критерій передусім політичний. Діяльність, яка включає *prudentia,* здатність поміркованого оцінювання, є достойністю державних мужів, а професії громадського значення *(ad hominum utilitatem)*:[23] архітектура, медицина та сільське господарство,[24] — належать до ліберальних професій. Усі види торгівлі, — і торгівля писаря, не менше, ніж торгівля столяра, — «корисливі», а тому недостойні повноправного громадянина, та найгіршими є ті, кого вважали найкорисливішими,

23. Для зручности я відсилаю до дискусії Ціцерона про ліберальні та прикладні професії у *De officiis* і. 50-54. Критерій *prudentia* та *utilitas* чи *utilitas hominum* наводяться в частинах 151 та 155. (Переклад *prudentia* як «вищий ступінь освічености» у Walter Miller, *Loeb Classical Library* я вважаю неточним).

24. Зараховування сільського господарства до ліберальних професій є, очевидно, специфічно римським за своїм походженням. Це не через його якусь особливу «корисність», а, радше, через пов'язаність з римською ідеєю *patria*, згідно з якою, *ager Romanus*, а не тільки місто Рим — це місце громадської сфери.

тобто торговці рибою, м'ясники, торговці дичиною.[25] Це так звана третя категорія, де оплачувалася важка праця і самі зусилля (*operae* відрізнялося від *opus*, простої діяльности, що відмінна від роботи), і в цих випадках «вже сама платня ставала обітницею рабства».[26]

Відмінність між ручною та інтелектуальною роботою, джерела якої сягають епохи Середньовіччя,[27] є сучасним здобутком, і вона має дві досить відмінні причини, обидві з яких однаково характерні для загального клімату нової доби. Оскільки в сучасних умовах будь-яка професія мала довести свою «корисність» для суспільства, і оскільки корисність інтелектуальних професій стала дуже сумнівною у зв'язку з новим прославленням праці, то природно, що інтелектуали також прагнули, щоб їх зарахували до робочого населення. Однак єдина суперечність цього розвитку, тобто потреба і повага суспільства до певних «інтелектуальних» виконань (*«intellectual» performance*) сягнула в нашій історії безпрецедентного рівня, як і в часи падіння Римської імперії. У цьому контексті варто б нагадати, що упродовж усієї античної історії «інтелектуальні» послуги письменників, — чи вони служили потребам громадської чи приватної сфери, — виконували раби, а, отже, їх відповідно й оцінювали. Тільки бюрократизація Римської імперії та суспільне і політичне вивищення імператорів, яке її супроводжувало, спричинилися до переоцінювання «інтелектуальних» послуг.[28] Настільки, наскільки інтелектуал не є, звичайно, «робітником» — як й інші робітники, від найбіднішого ремісника до великого художника, що втягуються в ще одну, і якщо, можливо, то тривалу річ людської винахідливости, — то він, мабуть, нікого так не нагадує, як «лакея» Адама Сміта, хоча його функція зводиться не до підтримування процесу життя та забезпечення його

25. Це та корисність задля чистого існування, яку Ціцерон назвав *mediocris utilitas* (частина 151) і вилучив зі сфери ліберальних професій. Переклад, на мою думку, втратив суть цього поняття; це не «професії, які не мають жодної користи для суспільства», а форми зайнятости, що протиставляються згаданим раніше, бо вони переступають вульґарну корисність споживчих товарів.

26. Римляни так чітко собі уявляли відмінність між *opus* та *operae*, що навіть мали дві відмінні форми контракту: *locatio operis* та *locatio operarum*, і остання відігравала незначну роль, бо значно більшу частину процесу праці виконували раби (див.: Edgar Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* 1890, I, 742 ff.).

27. У Середньовіччі поняття *opera liberalia* ототожнювали з інтелектуальною, чи навіть духовною працею (див.: Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia//*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1915, Vol. XLI, 2).

28. H. Wallon, *Histoire de d'esclavage dans l'antiquité*, 1847, III, 126, 131 описує цей процес за часів правління Діоклетіана. Перед підвищенням службових функцій писарів зараховували до сторожів громадських будинків або навіть до тих, хто вказував переможним жестом вниз на ґладіаторській арені. Варто зауважити, що підвищення «інтелектуалів» збігається з установленням бюрократії.

відтворення, а до піклування про різні гігантські бюрократичні машини, які споживають своїх службовців і знищують їхні продукти так швидко та немилосердно, як біологічний процес життя поглинає сам себе.[29]

ЗНАРЯДДЯ РОБОТИ ТА ПОДІЛ ПРАЦІ

На жаль, у самій природі людських умов життя, здається, закладена єдина перевага продуктивности людської влади праці, що полягає в її здатності задовольняти потреби життя не тільки однієї людини чи однієї родини. Продукти праці, продукти людського метаболізму з природою не настільки тривкі у цьому світі, щоби стати його часткою, і сама діяльність праці, зосереджуючись тільки на процесі життя та засобах його підтримування, не звертає уваги на світ з погляду безсвітовости. *Animal laborans,* яку спонукають потреби її тіла, не використовує це тіло так вільно, як *homo faber* використовує свої руки, своє найнеобхідніше знаряддя, тому Платон вважав, що працівники та раби не тільки не були об'єктом необхідности та нездатности до свободи, а й також були неспроможні контролювати «тваринну» частку в собі.[30] Маркс вважав, коли говорив про «соціалізоване людство», що масове суспільство працівників складається з безсвітових представників людського роду, чи це домашні раби, які опинилися в скрутному становищі внаслідок насильства інших, чи вільні, які охоче виконують свої функції.

Безсвітовість *animal laborans,* звичайно, повністю відрізняється від активної втечі від гласности світу, що притаманна діяльності «добрих творів». *Animal laborans* не втікають від світу, а звільняються від нього настільки, наскільки їх ув'язнює приватність власного тіла, що прив'язане до задоволення потреб, які не може поділити і за допомогою яких не можна повноцінно комунікувати. Те, що рабство і домашнє заслання перед новочасною добою були суспільною умовою для усіх працівників, завдячує передусім самому людському становищу; життя, що для усіх інших видів тваринного роду є сутністю їхнього існування, стає тягарем для людини через притаманну їй «несумісність з марністю».[31] Цей тягар усе

29. «Праця окремих найпрестижніших замовлень у суспільстві, подібно до лакейської служби, зовсім непродуктивна», — сказав Адам Сміт і перелічив серед них «всю армію і морський флот», ліберальні професії, тобто професії «церковних службовців, адвокатів, лікарів чи всіх письменних людей». Їхня робота, «як і декламування акторів, публічні промови ораторів, мелодії музикантів зникає під час процесу виконання» (*op. cit.*, I, 295-296). Очевидно, Сміт не хотів мати жодних труднощів, класифікуючи «роботу службовців».

30. *Republic* 590C.

31. Veblen, *op.cit.*, p.33.

важчий, бо жодне з так званих «піднесених бажань» не менше нагальне і, фактично, його нав'язала людині необхідність чи елементарні потреби життя. Рабство стало суспільною умовою класів, що працюють, бо його сприймали як природну умову самого життя. *Omnimus vita servitium est*.[32]

Тягар біологічного життя, що особливо обтяжує і поглинає період людського життя між народженням та смертю, можна усунути лише, використавши службовців, а основна функція античних рабів полягала, радше, у тому, щоб нести тягар споживання у межах домашнього господарства, ніж продукувати щось для усього суспільства.[33] Рабська праця тому могла відігравати таку велику роль в античних суспільствах і тому не виявили її марнотратства та непродуктивности, що античні міста-держави були передусім «центрами споживання», на відміну від середньовічних міст, які були переважно центрами продукування.[34] Ціна усунення життєвого тягаря з плечей усіх громадян була значна, але аж ніяк не складалася лише з несправедливости внаслідок насильницького штовхання певної частини людства у темряву болю та необхідности. Оскільки ця темрява природна, тобто притаманна людському становищу, — тільки люди чинять насильство, коли одна група людей намагається звільнити себе від нав'язаних пут болю та необхідности, — то коштом абсолютної свободи від необхідности є саме життя, чи, радше, заміна життя спокус справжнім життям. В умовах рабства чимало людей можуть використовувати відчуття опосередковано, вони можуть «бачити і чути за допомогою своїх рабів», як це стверджує давньогрецький вислів, яким послуговувався Геродот.[35]

На найелементарнішому рівні «важкої праці і турбот» здобуття та насолода від «інкорпорування» потреб життя так тісно пов'язані в біологічному циклі, в унікальному та нелінійному русі повторювального ритму умов людського життя, що усунення болю і зусиль праці не тільки обкрадатиме природні насолоди біологічного життя, але й позбавлятиме специфічне людське життя його бадьорости та вітальности. Становище людини таке, що біль та зусилля — це не тільки симптоми, які можна

32. Seneca *De tranquillitate animae* ii. 3.

33. Див.: чудовий аналіз у Winston Ashley. *The Theory of Natural Slavery according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame, 1941, ch. 5), який наголошує: «Шкода було б загубити аргумент Арістотеля, а отже, повірити, що він розглядав рабів лише як необхідне продуктивне знаряддя. Він, радше, наголошував на їхній потребі споживання».

34. Max Weber. Agrarverhältnisse im Altertum// *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, p. 13.

35. Наприклад, Herodotus i. 113: *eide te dia toutōn i passim*. Подібний вислів трапляється і у Плінія: *Naturalis historia* xxix. 19: *alienis pedibus ambulamus*; *alienis oculis agnoscimus*; *aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (цит. за R.H. Barrow. *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 26).

змістити, не змінюючи самого життя; це, радше, способи, у яких саме життя разом із необхідністю, до якої воно прив'язане, стає відчутним.

Наша віра в дійсність життя та в дійсність світу — це не одне і те ж. Остання залежить від неперервности та тривалости світу, які перевищують смертне життя. Якби хтось знав, що світ закінчиться разом з його смертю чи незабаром після неї, то це була б повна втрата дійсности — так сталося з ранніми християнами, що були переконані в здійсненні своїх есхатологічних сподівань. Віра в дійсність життя, навпаки, майже повністю залежить від інтенсивности відчуття життя, від того впливу, що робить його відчутним. Ця інтенсивність така велика і її сила така потужна, що коли вона переважає у щасті чи в скорботі, то відразу викреслює іншу земну реальність. Часто зауважували, що життя багатих втрачає свою вітальність, близькість до «добрих речей» природи, тобто те, що воно набуває у витонченості, в чутливості до краси речей світу. Людська здатність до життя в світі завжди породжує здатність переступати межі процесів самого життя та відчужуватися від них, а вітальність та бадьорість можна лише затримати на певну мить, яку люди намагаються переобтяжити важкою працею та турботами.

Це правда, що значне вдосконалення знарядь нашої праці — німі роботи, з якими *homo faber* приходить на допомогу *animal laborans*, і які відрізняються від людини, бо це мовленнєві інструменти (*instrumentum vocale* — так називали домашніх рабів в античні часи), за допомогою яких людина дії мала керувати і пригноблювати, якщо хотіла звільнити *animal laborans* від її рабства — вплинуло на двозначність характеру праці в житті, а зусилля, що затрачаються на його підтримування і біль його народжування, легші і не такі вже болісні, як були раніше. Це, звичайно, не усунуло з життя примусу працювати чи бути об'єктом потреб та необхідности. Але, на відміну від рабського суспільства, де «прокляття» необхідности залишається реалією, бо життя раба щоденно пересвідчується в тому, що «життя — це рабство», таке становище вже не виявляється так повно, а відсутність його появи ускладнила можливість зауважувати його та запам'ятовувати. Небезпека тут очевидна. Людина не може бути вільна, коли вона не знає, що є об'єктом необхідности, бо її свобода завжди перемагає в її завжди нереалізованих намаганнях звільнитися від необхідности. Очевидно, слушним є твердження, що найсильніший імпульс до цього звільнення походить від її «несумісности з марністю», і цей імпульс ніби послаблюється, якщо ця «марність» стає легша, бо вимагає менше зусиль. І зовсім можливо, що великі зміни індустріальної революції минулого і ще більші зміни атомної революції у майбутньому змінюватимуть світ, але не змінять основи людського становища на землі.

Знаряддя та інструменти, які можуть значно полегшити зусилля праці, — це продукти не праці, а роботи; вони не належать до процесу споживання, а є частиною і часткою світу та використання предметів. Їхня роль, незалежно від того, якою великою вона повинна бути в процесі

праці суспільства, ніколи не зможе набути фундаментального значення знаряддя для всіх видів роботи. Жодну роботу не можна виконувати без знарядь, тому народження *homo faber* і поява світу речей, які створила людина, насправді, є ровесниками відкриття знарядь та інструментів. З погляду праці, знаряддя так посилюють та розмножують людську спроможність, що витісняють її, як у всіх випадках, коли природні сили, наприклад, приручені тварини, водяна пара чи електрика — це не просто матеріальні речі, а речі, які винайшла людська майстерність. До того ж, вони підвищують природну здатність до відтворення *homo faber* і забезпечують безліч товарів споживання. Але все це зміни кількісного порядку, а сама якість вироблених речей від найпростішого використання предмета до витвору мистецтва залежить від існування відповідних інструментів.

Обмеження інструментів у полегшенні життєвої праці — простий факт, що функції слуги ніколи не можуть замінити сотні кухонних причандаль чи половина роботів зі складу — головні за своїм походженням. Серйозне і неочікуване випробовування цього факту полягає у тому, що його можна передбачити за тисячі років перед приголомшливим сучасним розвитком знарядь та машин. У напівхимерному чи напівжартівливому настрої Арістотель якось собі уявив, що «кожне знаряддя може виконувати свою роботу, яку замовлено, подібно до статуї Дедала чи стільця Гефеста, що за словами поета, „увійшли своїми досягненнями в царство богів“». Тоді «сполучні деталі переплітаються і плектра торкається ліри без руки, що керує ними». Він намагався довести, що ремісник не потребує людської допомоги, але це не означає, що можна обійтися без домашніх рабів. Бо раби — це не інструменти для виготовлення речей чи продукції, а інструменти для засобів існування, що споживають результати своєї служби.[36] Процес виготовлення речей обмежений і функція інструмента приходить до передбачуваного, контрольованого кінця разом з виготовленням продукту; процес життя, що вимагає праці, — це нескінченна діяльність і тільки «інструмент», що рівний їй, може бути *perpetuum mobile*, тобто *instrumentum vocale*, що такий живий та діяльний, як і живі організми, які обслуговують його. Саме тому від «домашніх інструментів не можна чогось іще очікувати, крім користи від володіння ними», і їх не можна замінити знаряддям та інструментами майстерности, «від яких очікується щось більше, ніж просте використання інструмента».[37] Якщо знаряддя та інструменти, що призначені продукувати більше і щось цілком відмінне від їхнього простого використання, мають вторинне значення для процесу праці, то це не стосується іншого великого принципу людського процесу праці, а саме, поділу праці. Поділ праці, звичайно, виникає з процесу праці і його не варто плутати з досить подібним

36. Aristotle, *Politics* 1253b30-1254a18.

37. Winston Ashley, *op. cit.*, ch. 5.

принципом спеціалізації, який переважає в процесі роботи і з яким його ототожнюють. Спеціалізація роботи і поділ праці мають спільний тільки загальний принцип організації, який не має нічого спільного ані з роботою, ані з працею, хоча завдячує своїм походженням винятково політичній сфері життя, фактові людської здатности діяти разом і в згоді. Тільки в рамках політичної організації, де люди не просто живуть, а й діють разом, може відбуватися спеціалізація роботи та поділ праці.

Якщо спеціалізація роботи природно супроводжується завершеним продуктом, природа якого вимагає різних видів майстерности, що разом об'єднуються й організовуються, то поділ праці, навпаки, передбачає якісну еквівалентність окремих видів діяльности, що не вимагають спеціальної підготовки, і всі ці види діяльности не завершуються в собі, а представляють тільки певну владу праці, що підсумовується лише кількісно. Поділ праці засновується на тому факті, що двоє осіб можуть об'єднати свою владу праці і «поводитися одна з одною, ніби вони одне ціле».[38] Ця одність є опозицією до співпраці, вона втягує єдність роду, з погляду якого, усі члени однакові і їх можна замінити. (Формування колективної праці, де працівники суспільно організовуються згідно з цим принципом спільної і поділеної праці, перебуває в опозиції до різних робочих організацій, від старих ґільдій та корпорацій до окремих видів сучасних тред-юніонів, члени яких пов'язані певними видами майстерности та спеціалізації, що відрізняють їх один від одного). Оскільки жодна з діяльностей, на які поділяється процес, не має завершення у собі, то їхнє «природне» завершення таке ж, як і у випадку «нерозподіленої» праці: або просте відтворення засобів існування, тобто здатність працівників споживати, або вичерпування людської влади праці. Жодна з цих крайностей не остаточна; вичерпування є часткою колективного життєвого процесу, а суб'єкт процесу праці в умовах поділу праці — це колективна, а не індивідуальна сила праці. Невичерпність цієї сили праці відповідає безсмертності роду, цілісність життєвого процесу якого не перериває ані індивідуальне народження, ані смерть його членів.

Здається, серйознішим обмеженням є здатність споживати, що прив'язана до окремого індивіда навіть тоді, коли колективна сила праці витісняє індивідуальну. Прогрес накопичування багатства повинен бути безмежним у «соціалізованому людстві», що звільнилося від обмежень індивідуальної власности і подолало обмеження індивідуального привласнення за допомогою перетворення усього стійкого багатства та володіння «нагромадженими» і «відкладеними в запас» речами, в гроші для витрат та споживання. Ми вже живемо у суспільстві, де багатство підраховують через призму набутої або втраченої влади, що є тільки модифікацією

38. Див.: Viktor von Weizsäcker. «Zum Begriff der Arbeit»//*Festchrift für Alfred Weber*, 1948, p. 739.

двозначного метаболізму людського тіла. Тоді виникає проблема, як погодити індивідуальне споживання з необмеженою акумуляцією багатства.

Оскільки людство, як цілісність, досі далеке від того, щоб сягнути обмежень, то спосіб, завдяки якому суспільство повинно подолати це природне обмеження власної здатности до відтворення, може сприйматися тільки як експериментальний і загальнонародного масштабу. Тоді розв'язання досить просте. Воно міститься у трактуванні всіх корисних об'єктів як споживчих товарів, так, як зараз вживають крісло чи стіл, так швидко вживають і одяг, а одяг вживають так само швидко, як їжу. Цей спосіб взаємодії з речами світу адекватний способові їхнього виготовлення. Індустріальна революція замінила майстерність працею, і в результаті речі сучасного світу стали продуктами праці, природна доля яких — бути спожитими, тоді як продукти роботи служать тільки для використання. Як знаряддя та інструменти, тому що вони походять від роботи, завжди використовували в процесі праці, так і поділ праці, повністю привласнений і погоджений з процесом праці, став однією з головних характеристик сучасних робочих процесів, тобто виробництва корисних предметів. Радше поділ праці, а не висока механізація, замінив спеціалізацію, що недавно вимагалася для усіх видів роботи. Майстерність вимагається тільки для проектування та виготовлення зразків перед їхнім масовим виробництвом, що також залежить від знаряддя та технічного забезпечення. Але масове продукування було б неможливе без заміни робітників працівниками, а спеціалізації — поділом праці.

Знаряддя та інструменти полегшують біль та зусилля і змінюють способи, завдяки яким нагальна необхідність, що притаманна праці, виявляє себе для усіх. Вони не змінюють саму необхідність; вони тільки служать для її приховування від наших відчуттів. Це стосується і продуктів праці, які від свого надміру аж ніяк не стають тривкіші. Цілком інший випадок з відповідністю сучасної трансформації процесу роботи принципові поділу праці. Тут змінюється сама природа роботи, і процес продукування, попри те, що він виготовляє продукти споживання, набуває характеру праці. Хоча машини змусили нас до безмежно швидшого ритму повторення, ніж це передбачено природними процесами, — і ця специфічно сучасна акселерація є лише спробою заставити нас не зважати на повторювальний характер процесу праці — повторювання та безмежність процесу залишають на ньому очевидний слід праці. Це навіть очевидніше з використанням предметів, які випродукувала техніка праці. Їхній надмір перетворює їх у споживчі товари. Безмежність процесу праці ґарантується за допомогою постійно повторювальних потреб споживання; безмежність продукування можна забезпечити тільки тоді, коли його продукти втрачатимуть свій корисний характер і ставатимуть все більше і більше об'єктами споживання, або коли міра використовування зросте настільки, що об'єктивна відмінність між використанням та споживанням,

між відносною тривалістю та використанням об'єктів, між приходом та відходом споживчих товарів, стане незначною.

У нашій потребі дедалі швидшого витіснення земних речей навколо нас, ми надалі не можемо дозволити собі їх використовувати, поважати і зберігати притаманну їм тривалість; ми повинні споживати, знищувати тому що наші будинки і машини, хоча й і є «добрими речами» природи, однак зіпсуються без користи, якщо їх не втягувати в нескінченний цикл метаболізму людини з природою. Це так, якби ми змусили відкрити кордони, які захищають світ, людську майстерність від природи і біологічного процесу, а також і природні циклічні процеси, що оточують світ, покидаючи їх на стабільність людського світу, яка завжди в небезпеці.

Ідеали *homo faber,* фабрикатора світу, тобто постійність, стабільність та тривалість, пожертвували задля надміру, ідеалу *animal laborans.* Ми живемо в суспільстві працівників, бо праця з притаманною їй здатністю відтворювати ніби спричинює надмір; ми перетворили роботу в працю; ми роздрібнили її на миттєві частинки, поки вона не запропонувала себе для поділу, де спільний знаменник найпростішого виконання досягається для того, щоб вилучити зі шляху людської влади праці — що є часткою природи і, можливо, найпотужнішою з усіх природних сил, — перешкоду «неприродної» і суто земної стабільности людської винахідливости.

СУСПІЛЬСТВО СПОЖИВАЧІВ

Часто говорять, що ми живемо в суспільстві споживачів і тому, як ми вже побачили, праця і споживання, — це дві стадії одного процесу, який нав'язує людині необхідність життя, і це тільки інший спосіб стверджування, що ми живемо в суспільстві працівників. Це суспільство не з'явилося через звільнення класів, які працюють, а через звільнення самої діяльности праці, якому передували століття політичної емансипації працівників. Річ не в тому, що вперше в історії визнали працівників і надали їм рівні права в громадській сфері, а у тому, що ми досягли найбільшого успіху в зведенні всіх видів людської діяльности до спільного знаменника задоволення потреб життя та забезпечення їхнього надміру. Що б ми не робили, ми робимо це задля «забезпечення життя»; такий вердикт суспільства, і кількість людей, особливо у тих професіях, які мали б заперечувати цей вердикт, швидко зменшується. Єдиний виняток суспільства — обдарованість, тобто митець, який власне кажучи, є єдиним «робітником», що залишився в суспільстві працівників. Такі самі наміри нівелювати всі серйозні види діяльности до статусу «заробляння на життя» виявляємо в сучасних теоріях праці, що майже одностайно окреслюють працю як опозицію до гри. Внаслідок цього всі серйозні види діяльности, незалежно від їхніх результатів,

називають працею, а діяльність, що не є необхідною ані для життя окремої особи, ані для процесу життя суспільства, зараховують до грайливости (*playfulness*).[39] У цих теоріях, в яких відлунює сучасне оцінювання суспільства працівників, теоретичний рівень грайливости посилюється і рухається до своїх екстрем, навіть не оминувши «роботи» митця; вона перетворюється в гру і втрачає своє приземлене значення. Грайливість митця виконує ту саму функцію в життєвому процесі праці, що й гра у теніс чи пошуки улюбленого заняття у житті окремої особи. Емансипація праці не спричинила якоїсь рівности цієї діяльности з іншими видами діяльности *vita activa*, а призвела до її майже безсумнівної переваги.

39. Хоча ця категорія праці-гри виглядає, на перший погляд, надто загальною і несуттєвою, вона характерна в іншому аспекті: справжня опозиція, що лежить в її основі — це протиставлення необхідности та свободи, і, звичайно, досить зауважити, що сучасне мислення досить правдоподібно розглядає грайливість як джерело свободи. Поза цим узагальненням, сьогоднішня ідеалізація праці поділяється грубо на такі категорії:

1) праця — це засіб осягнення вищої мети. Назагал це католицька позиція, велика заслуга якої полягає в нездатності повністю відірватися від дійсности, тому цей інтимний зв'язок праці і життя, праці і болю, звичайно, не зауважують. Одним із видатних представників цієї позиції є Жак Леклерк Лув'є, зокрема його обґрунтування праці та власности в *Leçons de droit naturel.* 1946, Vol. IV. Part 2.;

2) праця — це дія оформлення, в якій «одна структура перетворюється в іншу, вищу структуру». Це центральна теза відомого дослідження Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft*, 1926;

3) праця в суспільстві працівників — це чисте задоволення або «може приносити задоволення як і стан бездіяльности» (див.: Glen W. Cleeton. *Making Work Human*, 1949.Ця позиція сьогодні знаходить своє відлуння у Corrado Gini, *Ecconomica Lavorista*, 1954, який розглядає Сполучені Штати як «суспільство працівників», де «праця — це задоволення і де всі люди хочуть працювати» (підсумок його позиції німецькою мовою можна знайти в *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX, 1953. Ця теорія, очевидно, не така вже й нова, як виглядає. Її вперше сформулював Ф. Нітті у «Le travail humain et ses lois» // *Revue internationale de sociologie*, 1895, який вже тоді стверджував: «ідея, що праця болісна, є радше, психологічний, ніж фізіологічний факт», тобто біль зникне в суспільстві, в якому працює кожний;

4) насамкінець, праця — це самоутвердження людини в природі. Це припущення лежить в основі — явно або приховано — нової, зокрема, французької течії гуманізму праці, найяскравішим представником якої є Ж. Фрідман.

Після цих теорій та академічних дискусій, кумедно, що переважна більшість робітників, коли їх запитати: «Для чого людина працює?» відповість просто: «Щоб жити» або «Щоб заробляти гроші» (див.: Helmut Schelsky. *Arbeiterjugend Gestern und Heute*, 1955, дослідження якого позбавлені будь-яких упереджень та ідеалізацій).

З погляду «заробляння на життя», будь-яка діяльність, що не пов'язана з працею, перетворюється в улюблене заняття.[40]

Щоб зняти правдоподібність з цієї самоінтерпретації сучасної людини, варто нагадати, що всі цивілізації, які передували нашій епосі, погодились би з Платоном, що «мистецтво грошового прибутку» *(technē mistharnētikē)* зовсім не пов'язане зі справжнім змістом навіть таких мистецтв, як медицина, судноплавство, архітектура, які супроводжують грошові винагороди. Щоб пояснити цю грошову винагороду, яка мала зовсім іншу природу, ніж здоров'я, об'єкт медицини, чи зведення будівлі, об'єкт архітектури, Платон представив ще одне мистецтво для супроводу всіх інших. Це додаткове мистецтво в жодному разі не вважали елементом праці в інших вільних мистецтвах, а, навпаки, таким мистецтвом, за допомогою якого «митець», професійний художник, якби ми сказали, звільняє себе від потреби працювати.[41] Це мистецтво належить до тієї самої категорії, що й мистецтво майстра будинку, котрий повинен знати, як виявити владу і використовувати свавілля, щоби керувати рабами. Мета цього мистецтва — залишатися вільним від «заробляння на життя», а мета інших мистецтв — навіть витіснена ще далі від цієї елементарної потреби.

Емансипація праці і супровідна емансипація класів працівників від утисків та експлуатації, без сумніву, означала прогрес на шляху усунення насильства. Але сумнівним є те, що це був водночас прогрес на шляху до свободи. Жодне насильство, яке виявляє людина, за винятком насильства, що використовується під час тортур, не може контролювати природну силу появи необхідності. Саме тому греки для позначення тортур утворили слово, що походить від необхідності, тобто *anagkai,* а не *bia*, яке використовували для позначення злочину людини над людиною, а історичний факт, що з-поміж усіх тортур античних часів «необхідність ніхто не міг витримати», стосується тільки рабів, які були об'єктом потреб.[42] Було мистецтво злочину, мистецтво війни, мистецтво піратства та абсолютного

40. Роль улюбленого заняття у сучасному суспільстві праці гідна подиву і закорінена у досвід теорій праці-гри. У цьому контексті варто зауважити, що Маркс, який не мав виразного уявлення про такий розвиток, очікував, що в його утопічному суспільстві без праці всі види діяльности будуть нагадувати улюблене заняття.

41. *Republic* 346. Тому «мистецтво надбання захищає від бідности так, як медицина захищає від хвороби» (*Gorgias* 478). Оскільки плата за їхні послуги була добровільна (Loening, *op. cit.*), то гуманітарні професії повинні набувати досконалости у «мистецтві заробляння грошей».

42. Сучасне пояснення цього звичаю, що був характерний для усієї грецької та римської античности, зводиться до твердження, що його джерелом є «переконання, ніби раб спроможний говорити правду лише при тортурах» досить помилкове. Антична психологія набагато більше усвідомлювала, ніж ми сьогодні, елемент свободи та вільної уяви у висловлюванні неправди. «Необхідність» тортур повинна була знищити свободу і тому не могла застосовуватися до вільних громадян.

правління, що привели переможених на службу до переможців і викликали необхідність тривалого очікування історіографії.[43] Сучасна доба значніше, ніж християнство, разом із прославленням праці призвела до великої деградації в оцінюванні цих мистецтв і до, хоча не такого великого, однак не менше важливого, зменшення у використанні інструментів насильства в людських стосунках.[44] Возвеличення праці і необхідність, що притаманна праці, у метаболізмі з природою, здається, тісно пов'язані з занепадом усіх видів діяльности, що або безпосередньо походять від насильства, як, скажімо, використання сили в людських взаєминах, або містять у собі елемент насильства, що, як ми побачимо далі, маємо у всіх видах майстерности. Це так само, як вилучення насильства, що зростає упродовж сучасної доби, майже автоматично відчинило двері новому надходженню необхідности в її найелементарнішій формі. Те, що вже колись трапилося в історії в часи занепаду Римської імперії, може повторитися знову. І навіть тоді праця стане зайнятістю вільних класів, «тільки, щоб принести їм обов'язки слугуючих класів».[45]

Небезпеку, що емансипація праці у нові часи не тільки зазнає невдачі в супроводі доби свободи, а, навпаки, вперше спричинить посилення ярма необхідности усього людства, вже передбачав Маркс, коли наполягав на тому, що метою революції не може бути звільнення усіх класів працівників, а лише звільнення людини від праці. На перший погляд, ця мета видається утопічною, і це єдиний утопічний елемент у марксистському вченні.[46] Звільнення від праці в розумінні Маркса — це звільнення від необхідности, що майже означає звільнення від споживання та від метаболізму з природою,

43. Давньогрецькі слова для рабів *douloi* і *dmōes* досі означають розбитого ворога. Про війни та продаж військовополонених як основне джерело рабства в античні часи див. у W. L. Westermann. «Sklaverei», in Pauly-Wissowa.

44. Сьогодні через новий розвиток знарядь війни та знищення ми повинні переглянути цей важливий напрям нової доби. Як приклад, XIX століття було наймирнішим століттям в історії.

45. Wallon, *op. cit.*, III, 265. Валлон чудово ілюструє твердження пізніх стоїків, що всі люди — це раби, ґрунтується на розвиткові Римської імперії, де імператорський уряд поступово скасовував стару свободу так, що в результаті ніхто вже не був вільний і кожен мав свого господаря. Поворотним пунктом стало те, що спочатку Калігула, а потім Траян домоглися права, щоб їх називали *dominus*, словом, яке використовували для назви господаря дому. Так звана рабська мораль пізньої античности та її переконання, що не має відчутної відмінности між життям раба та вільної людини, мала реальне підґрунтя. Тепер раб, звичайно, міг сказати своєму господареві: «Ніхто не вільний, усі мають господаря».

46. Суспільство без класів та без держави в Маркса — це не утопія. Досить незалежно від того, що сучасний розвиток має тенденцію усувати класову відмінність у суспільстві та скасовувати уряд «адмініструванням речей», що за

як умовами людського життя.[47] Розвиток останнього десятиліття, і особливо, можливості, які відкрилися завдяки розвиткові систем автоматизації, дають нам підстави поцікавитися, чи утопія учорашнього дня не стане дійсністю завтра, і чи не лише зусилля споживання результатів «важкої праці і турбот», залишаться характерною рисою біологічного циклу, з двигуном якого пов'язується людське життя.

І не тільки ця утопія могла б змінити природну земну марність процесу життя. Дві стадії, через які вічно повторювальний цикл біологічного життя повинен проходити, стадії праці та споживання повинні змінити цю пропорцію так, щоб майже вся людська «влада праці» витрачалася на споживання у супроводі серйозної суспільної проблеми лінощів, тобто маємо природну проблему: як забезпечити можливість щоденного знесилення, щоб підтримувати неушкодженою здатність споживання.[48] Безболісне та легке споживання не змінить, а тільки збільшить руйнівний характер біологічного життя, поки людство повністю не «звільниться» від кайданів болю та зусиль, і не буде вільно «споживати» увесь світ та відтворювати щоденно всі речі, які воно бажає споживати.Скільки речей з'являтиметься і зникатиме щоденно та погодинно в життєвому процесі такого суспільства, в кращому разі, буде несуттєвим для світу, якщо світ та його речовий

Енгельсом було ознакою соціалістичного суспільства, ці ідеали в Маркса розвивалися відповідно до принципів атенської демократії, хіба за винятком того, що в комуністичному суспільстві привілеї вільних громадян поширюватимуться на всіх.

47. Мабуть, не буде перебільшенням, коли скажемо, що *La condition ouvrière* Сімони Вейль — єдина книга серед величезної кількости літератури про працю стосується проблеми без жодних упереджень та сентиментальности. Епіграфом для свого щоденника, який передавав її щоденний досвід на фабриці, вона обрала рядки Гомера: *poll'aekadzomenē, kraterē d'epikeiseť anagkē* («багато чого відбувається всупереч твоїй волі, бо необхідність міцно закорінена в тобі»), і приходить до висновку, що надія на можливе звільнення від праці та необхідности — це лише утопічний елемент марксизму і водночас рушійна сила усіх марксистських революційних рухів. Це той «опіум для народу», яким, на думку Маркса, є релігія.

48. Не варто наголошувати, що ця бездіяльність аж ніяк не є, як сьогодні вважають, те саме, що й *skholē* в античності, яка не була „очевидним" феноменом споживання, і не прийшла з появою «вільного часу» від праці, а навпаки, була свідомим «утримуванням від» усіх видів діяльности, що пов'язані з існуванням, як від діяльности споживання, так і від діяльности праці. Основна риса цієї *skholē*, що відрізняє її від сьогоднішнього ідеалу бездіяльности, загальновідома і часто описується в ощадливості давньогрецького життя класичного періоду. Тому характерно, що на морську торгівлю, яка несла найбільшу відповідальність за багатство Атен, падала підозра, тому Платон, наслідуючи Гесіода, рекомендував засновувати нові міста-держави, що знаходитимуться далеко від моря.

характер взагалі зможуть витримати відчайдушний динамізм усієї автоматизації життєвого процесу. Небезпека майбутньої автоматизації природного життя менша, ніж так оплакувана механізація та процес оштучнення природного життя, і незважаючи на штучність, вся людська продуктивність всмоктуватиметься в інтенсивні життєві процеси і буде автоматично дотримуватися, без болю та зусиль, свого постійно повторювального природного циклу. Ритм машин значно збільшуватиме та інтенсифікуватиме природний ритм життя, але з поваги до світу він не зможе змінити його, тобто подолати його тривкість, а тільки зробить мертвим основний характер життя.

Це довгий шлях від поступового зменшення робочих годин, що вже майже століття постійно прогресує до цієї утопії. Прогрес був, радше, завищений, бо він вимірювався на тлі досить виняткових, нелюдських умов експлуатації, що переважали на ранніх стадіях капіталізму. Якщо мислити у межах довших періодів, то загальна річна кількість вільного індивідуального часу, якою втішаються сьогодні, виявиться меншим досягненням новочасности, ніж запізніле наближення до нормальности.[49] У цьому, як і всіх інших аспектах, нав'язлива ідея справжнього суспільства споживачів, як ідеалу сучасного суспільства, тривожніша, ніж сама дійсність. Цей ідеал не новий; вже класична політична економіка чітко вказувала, що мета *vita activa* — це зростання багатства, досягнення надміру продуктів споживання і «щастя найбільшої кількости людей». І що, насамкінець, цей ідеал сучасного суспільства, що подібно до мрії так довго міг бути принадою, відразу після свого здійснення перетворювався в рай дурнів.

В основі надії, яка надихнула Маркса та найкраших представників робітничих рухів, що вільний час, можливо, звільнить людей від необхідности і зробить *animal laborans* продуктивною, лежить ілюзія механістичної філософії, яка стверджує, що сила праці, як й інші види енергії, не може зникати, тобто якщо вона не витрачається і не вичерпується

49. Упродовж Середньовіччя вважали, що тяжко працювати можна більше як півроку. Офіційні свята налічували 141 день (див.: Levasseur, *op. cit.*, 329; а також див.: Liesse, *Le Travail*, 1899. P. 253, де вказується, скільки робочих днів було у Франції перед революцією). Різке подовження робочого дня характерне для початку індустріальної революції, коли працівники повинні були змагатися з новими машинами. Перед тим в Англії XV століття тривалість робочого дня сягала одинадцять або дванадцять годин, а у XVII столітті — десять годин (див.: H. Herkner. «Arbeitzeit»// *Handwörterbuch für die Staadswissenschaft*, 1923, I, 889 ff.). Міра прогресу в наш час, назагал завищується, бо ми визначаємо її на тлі «темної доби». Тоді повинно, наприклад, бути так, що життєвий рівень найцивілізованіших країн сьогодні відповідає лише життєвому рівневі окремих періодів античности. Ми не знаємо, звичайно, однак передсмертні роздуми в біографіях відомих людей посилюють цю підозру.

в тяжкій і нудній роботі життя, то вона автоматично підтримуватиме інші «вищі» види діяльности. Вказівна модель цієї надії у Маркса, така ж безсумнівна, як і в Атенах часів Перікла, засновувалася на тому, що в майбутньому за допомогою значного підвищення продуктивности людської праці, відпаде потреба у рабах, щоб підтримувати її, вона сама стане дійсністю для усіх. За сто років після Маркса ми пересвідчилися в помилковості таких суджень; вільний час *animal laborans* ніколи не витрачається на щось інше, окрім споживання, і що більше часу їй залишити, то жадібнішим і ненаситнішим буде її апетит. Те, що цей апетит стає софістичним настільки, що споживання вже не обмежується необхідністю, а навпаки, здебільшого зосереджується на надлишках життя, не змінює характеру суспільства, а, навпаки, містить ще більшу загрозу, тому, можливо, жодний предмет світу не буде захищений від споживання чи знищення через споживання.

Найнеприємніше те, що сучасний світ досягнув свого тріумфу над необхідністю завдяки емансипації праці, тобто завдяки тому, що *animal laborans* дозволили увійти в громадську сферу; і поки *animal laborans* залишається в ній, доти вона не може бути справжньою громадською сферою, бо лише приватна діяльність відкрито виставлятиметься напоказ. Як наслідок маємо те, що евфемерно називають масовою культурою, і глибоко закорінена турбота про неї — це універсальне нещастя, тому що, з одного боку, баланс між процесом праці та споживанням ненадійний, а з іншого, наполегливі вимоги *animal laborans* здобути щастя, яке можна досягти тільки там, де життєві процеси знесилення та відтворення, болю та звільнення від нього, руйнують міцний баланс. Універсальна вимога щастя і поширеного нещастя в нашому суспільстві (як два боки однієї медалі) — це найпереконливіші ознаки, що ми вже почали жити в суспільстві працівників, якому таки бракує праці, щоб задовольнити себе. Тому тільки *animal laborans,* а не ремісники чи людина дії, завжди прагнули бути «щасливими» або вважали, що смертні люди можуть бути щасливі.

Одна з очевидних небезпечних ознак того, що ми повинні бути на своєму шляху, щоб здійснити ідеал *animal laborans,* — це міра безплідности усієї нашої економіки, в якій речі повинні так само швидко споживатися і знищуватися, як вони з'являються у світі, якщо взагалі сам процес раптово не завершиться катастрофічним кінцем. А якщо ідеал вже здійснився, і ми вже ніщо інше, а тільки члени суспільства споживачів, то ми вже взагалі не житимемо у світі, бо нас тільки скеровуватиме процес, у вічно повторювальному циклі якого речі з'являтимуться і зникатимуть, виявлятимуть себе і щезатимуть, і ніколи не триватимуть так довго, щоб у своїй середині охопити процес життя.

Світ, створений людиною дім, що з'явився на землі і збудований з матеріалів, які природа постачає в людські руки, не складаються з речей для споживання, а з речей для використовування. Якщо природа

і земля конституюють умови людського *життя*, тоді світ і речі світу встановлюють умови, в яких це специфічно людське життя на землі може бути таким, як вдома. В оцінці *animal laborans* природа — це великий постачальник «добрих речей», що однаково належать усім її дітям, які «беруть їх із її рук» і «перемішують» їх в праці та споживанні.[50] Та сама природа в оцінці *homo faber*, будівника світу, «забезпечує тільки незначними матеріалами», уся цінність яких зводиться до виробу з них.[51] Без цього отримування речей із рук природи та їхнього споживання, без захисту себе від природних процесів зростання та занепаду, *animal laborans* ніколи не виживе. Але без буття як вдома усередині речей, тривалість яких робить їх придатними для використання та побудови світу, сама постійність якого контрастна до життя, життя ніколи не буде людським.

Добре, що життя стало у суспільстві працівників чи споживачів важчим, бо воно усвідомлюватиме поштовх необхідности, що є його рушійною силою, навіть коли біль та зусилля, як очевидні вияви необхідности, взагалі важко зауважити. Небезпека полягає у тому, що таке суспільство, засліплене надміром своєї зростаючої продуктивности і гладким функціонуванням безмежного процесу, не зможе визнати власної марноти — марноти життя, яке «не закріплює чи не усвідомлює себе в будь-якому предметі, що триває після завершення праці».[52]

50. Locke, *op. cit.*, sec. 28.

51. *Ibid.*, sec. 43.

52. Adam Smith, *op. cit.* 1, 295.

Частина 4

Робота

ДОВГОЧАСНІСТЬ СВІТУ

Робота наших рук, яка відрізняється від праці нашого тіла, — *homo faber*, який творить і буквально «обрамлює»,[1] відрізняється від *animal laborans,* що працює і «змішує», — фабрикує справді нескінченне розмаїття речей, сума яких становить людську майстерність. Вони переважно, але не повністю, є об'єктами для використання і мають ту тривкість, якої потребував Локк для обґрунтування власности, ту «цінність», що була потрібна Адамові Сміту для ринку обміну; вони несуть в собі доказ продуктивности, яка, на думку Маркса, повинна стати випробовуванням людської природи. Їхнє використання не призводить до їхнього зникнення, вони надають людській майстерності постійности та твердости, без яких таке нестійке та смертне створіння, як людина, не може обійтися.

Довгочасність людської майстерности не абсолютна; навіть якщо ми не споживаємо її, ми її знесилюємо використанням. Процес життя, що охоплює все наше буття, також охоплює її, і якщо ми не використовуємо речі світу, то вони, можливо, руйнуватимуться, повертатимуться до всеохопного природного процесу, з якого їх вилучили і на тлі якого вони з'явилися. Якщо їх покинути на себе чи забрати з людського світу, то крісло знову стане деревом, а дерево спорохнявіє і повернеться до ґрунту, з якого виросте нове дерево, щоб потім його зрубали для матеріалу, з якого щось виготовлятимуть чи будуватимуть. Якщо кінець окремих речей світу неуникненний, — а це знак, що вони продукти смертних рук, — то немає такої певности щодо майбутньої долі самої людської майстерности, в якій усі окремі речі може постійно усувати зміна поколінь, які приходять, заселяють створений людиною світ і відходять. До того ж,

1. Латинське слово *faber*, що, можливо, пов'язане з *facere* («щось робити» у розумінні виробництва), первісно означало виробника та митця, які працюють з важким матеріалом, таким як камінь чи дерево; воно також використовувалося, як переклад грецького *tektōn*, що має таку саму конотацію. Слово *fabri*, часто супроводжуване *tignarii*, особливо означало вироби теслярів та робітників. Мені не вдалося з'ясувати, коли і де вперше з'явився вислів *homo faber*, що має новочасне, післясередньовічне походження. Jean Leclercq («Vers la société basée sur le travail»// *Revue du Travail.* 1950. Vol, LI, 3.) вважає, що саме Бергсон «запровадив в обіг концепцію *homo faber*».

поки використання пов'язується зі знесиленням цих об'єктів, то такий кінець — це не їхня доля, так само, як і руйнування, яким характеризується кінець усіх споживчих речей. Довгочасність виснажує використання.

Це та довгочасність, що дає речам світу їхню відносну незалежність від людей, які продукують їх і використовують їхню «об'єктивність», що уможливлює їхню витривалість, «стійкість»[2] та виживання, принаймні на якийсь час, перед ненаситними потребами і бажаннями їхніх живих майстрів та користувачів. З цього погляду, речі світу виконують функцію стабілізації людського життя, і їхня об'єктивність полягає в тому, що всупереч вислову Геракліта, що не можна двічі вступити в ту саму ріку, люди, незважаючи на свою вічномінливу природу, можуть відновлювати свою самість (*sameness*), тобто свою ідентичність, за допомогою пов'язаности з тим самим кріслом і тим самим столом. Інакше кажучи, суб'єктивності людей протистоїть об'єктивність світу, яку створили люди, а не одухотворена незайманість природи, всемогутня сила якої, навпаки, заставляє їх коливатися нескінченно в колі власного біологічного руху, що так придатний для загального руху природного господарства. Тільки ми, ті, хто витворив об'єктивність власного світу з усього, що дала нам природа, хто збудував його в довкіллі природи, — тому ми й захищені від неї, — може подивитися на природу як на щось «об'єктивне». Без світу між людьми і природою, існує вічний рух, але немає об'єктивности.

Хоча використання та споживання, як і робота та праця, не одне і те ж, вони, здається, настільки збігаються у певних важливих зонах, що можна виправдати одностайну згоду, з якою їх ототожнює громадська та наукова думка. Використання, звичайно, містить певний елемент споживання, так само, як і процес виснаження відбувається через контакт об'єкта використання з живим організмом споживання, і що тісніший зв'язок між тілом та річчю, яку використовують, то правдоподібніше ототожнювання використання та споживання. Якщо пояснювати природу використання об'єктів на прикладі злежаного одягу, то можна зробити висновок, що використання — це ніщо інше, як споживання з повільнішим темпом. Цьому протистоїть, як ми раніше зауважили, те, що руйнування, хоча й неуникненне, однак неістотне для використання, але притаманне споживанню. Що відрізняє найпростішу пару взуття від простих споживчих товарів? А те, що вони не зіпсуються, якщо ми їх не взуваємо, тобто вони мають власну незалежність, хоча й скромну, яка дає їм змогу пережити мінливий настрій свого власника. Вживані чи не вживані, вони залишатимуться у світі доти, поки безглуздо не знищаться.

2. На це вказує латинське дієслово *obicere*, з погляду якого, наш «об'єкт» — це пізнє відгалуження, і в німецькій мові для позначення об'єкта використовують слово *Gegenstand*. «Об'єкт» означає буквально «щось викинуте» чи «порівняне з чимось».

Такий самий, і, може, навіть правдоподібніший аргумент можна навести на користь ототожнення роботи та праці. Найнеобхідніша та найелементарніша праця людини — обробіток землі — може служити чудовим прикладом перетворення праці у роботу в самому її процесі. Це тому, що обробіток землі, його тісний зв'язок з біологічним циклом, незважаючи на його повну залежність від більшого циклу природи, залишає окремі продукти, що продовжують його діяльність і утворюють тривале доповнення до людської майстерности: те саме завдання, що виконується з року в рік, перетворюватиме дикі пустирі в освоєну землю. Саме тому цей приклад фігурує в усіх античних та новочасних теоріях праці. І всупереч незаперечній подібності і майже безсумнівній, освяченій віками величі сільського господарства це виникає з того, що обробіток ґрунту не тільки постачає засоби існування, а й у цьому процесі підготовляє землю для будування світу, і навіть тоді відмінність залишається досить чіткою: освоєна земля, власне кажучи, — це не об'єкт використання, що має власну довгочасність і вимагає для її перманентности нічого, крім звичайного догляду; освоєна земля, якщо її культивують, весь час вимагає опрацювання. Інакше кажучи, справжня матеріалізація, в якій спродукована річ, забезпечується раз і для всіх; вона ніколи не минає і вимагає відтворення знову і знову, щоб взагалі залишатися у людському світі.

МАТЕРІАЛІЗАЦІЯ

Фабрикування, робота *homo faber*, зводиться до матеріалізації. Твердість, що притаманна всьому, навіть найкрихкішим речам, походить з матеріалу, з якого зроблена, але цей матеріал не просто даний, як плоди поля чи дерева, які ми повинні збирати чи залишати, не впливаючи на природні ресурси. Цей матеріал — продукт людських рук, що витягли його з природного середовища, руйнуючи процес життя, як у випадку дерева, яке треба зрубати, щоб забезпечити деревину, або шляхом переривання повільніших процесів природи, як у випадку заліза, каменю, мармуру, які вириваємо з утроби землі. Цей елемент насильства і саме́ насильство присутні у всіх фабрикатах, тому *homo faber*, творець людської майстерности, завжди був руйнівником природи. *Animal laborans*, що своїм тілом та за допомогою приручених тварин підтримує життя, повинен бути господарем і власником усіх живих створінь, але він досі залишається слугою природи та землі; тільки *homo faber* поводиться як господар і власник усієї землі. Тому її продуктивність вбачали в образі Бога-Творця, бо де Бог творить з нічого (*ex nihilo*), там людина творить з конкретної субстанції, і людська продуктивність вже за своєю дефініцією пов'язувалася

з бунтом Прометея, оскільки вона могла побудувати людський світ лише після зруйнування частини природи, яку створив Бог.[3]

Досвід цього насильства — це досвід людської сили, а тому він протиставляється болісним та виснажливим зусиллям у процесі праці. Він може забезпечити задоволення і може навіть стати джерелом довіри протягом життя, але це відрізняється від блаженства, яке життя здобуває в праці та турботах, чи швидкоплинности великої приємности від самої праці, що настає тоді, коли зусилля координуються і ритмічно повторюються, і яка подібна до приємности від інших ритмічних рухів тіла. Більшість описів «насолоди від праці», якщо вона не є пізнім рефлексуванням над біблійною концепцією блаженства життя та смерти і не просто переплутує гордість за виконану роботу з «насолодою» від її завершення, пов'язується з душевним піднесенням від злочинного застосування сили, за допомогою якої людина вимірює себе на тлі потужних сил природи і через підступний винахід знарядь знає, як її збільшити.[4] Міцність — це не результат приємности чи знесилення в процесі заробляння на хліб «у поті чола», а власне ця сила, і вона не просто позичена чи зірвана, як добровільний дар від вічної присутности природи, хоча вона неможлива була б без матеріалу, вирваного у природи; вона вже є продуктом людських рук.

Справжнє виробництво організовується за зразком, згідно з яким виготовляють предмет. Цей зразок може бути образом, який уявляємо, або світлокопією, в якій образ тимчасово матеріалізується за допомогою роботи. У будь-якому разі те, що скеровує роботу виробництва, знаходиться поза виробником і передує самому процесові роботи так само наполегливо, як працівник передує процесові праці у процесі життя. (Цей опис суперечить даним сучасної психології, яка майже одноголосно стверджує, що уявні образи так само безпечно містяться у нашій голові, як і муки

3. Ця інтерпретація людської творчости середньовічна, а окреслення людини, як господаря землі, характерне для новочасної доби. Обидві інтерпретації суперечать духові Біблії. За Старим Завітом, людина є власником усіх живих створінь (*Книга виходу* 1), що були створені для неї (2:15). Цікаво зауважити, що Лютер, свідомо відкинувши схоластичні компроміси з давньогрецькою та давньоримською античністю, намагається вилучити з людської роботи та праці всі елементи виробництва і виготовлення. На його думку, людська праця — це тільки виявлення тих скарбів, які Господь вклав у землю. Наслідуючи Старий Завіт, він підкреслює повну залежність людини від землі, а не її володіння нею: «*Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten*» (*Werke*, ed. Walch. 1873. V).

4. Наприклад, Гендрік де Ман у дослідженні з оманливою назвою *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927) описує виняткове задоволення від роботи та майстерности.

голоду в нашому шлунку. Ця суб'єктивація сучасної науки, що є лише рефлексією радикальнішої суб'єктивації сучасного світу, виправдовується тим, що основна робота в сучасному світі виконується у вигляді праці, тобто, якщо робітник і бажає, то він, однак, не може «працювати просто задля своєї роботи, бо він працює на себе»[5] і часто є знаряддям для виготовлення предметів, про остаточну форму яких він не має найменшої уяви.[6] Ці обставини попри те, що мають важливе історичне значення, недоречні в описі найголовніших артикуляцій *vita activa*). Справжня прірва відокремлює усі тілесні відчуття, насолоду чи біль, бажання і задоволення, — настільки «приватні», що їх не можна адекватно виразити, і ще менше представлені поза світом, а тому повністю не здатні матеріалізуватися, — від ментальних уявлень, які так легко пропонують себе для матеріалізації, тому ми й не збагнемо як виготовити ліжко без певних уявлень, без певної «ідеї» ліжка, ані не зможемо уявити ліжка без звернення до візуального досвіду реальної речі.

Дуже важлива роль, яку виробництво почало відігравати в ієрархії *vita activa*: уявлення чи модель, які скеровують виробничий процес, не тільки передують йому, а й не зникають після виготовлення продукту, який переживають неушкодженими, і пропонують себе безмежному продовженню виробничого процесу. Це потенційне розмноження, що притаманне роботі, принципово відрізняється від повторення, яке є ознакою праці. Таке повторення залишається об'єктом біологічного циклу; потреби і бажання людського тіла приходять і відходять, і хоча вони з'являються знову і знову через певний інтервал, вони ніколи не стануть тривкішими. Розмноження, на відміну від повторення, розмножує те, що вже має певну стабільність, певне постійне існування в світі. Ця якість перманентности моделі чи уявлення, яка є перед виробництвом, і яка залишається після його завершення, і, переживши всі можливі використання предметів, продовжує існувати, мала значний вплив на платонівську доктрину вічних ідей. Оскільки його вчення, натхненне словом «ідея» чи *eidos* («обрамлення») чи «форма», яке він вперше використав у філософському контексті, засновується на досвіді *poiēsis* чи виробництві, і хоча Платон використовував свою теорію, щоб виразити досить відмінний і, можливо, більше філософський досвід, він завжди наводив яскраві приклади з практики,

5. Yves Simon. *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Цей тип ідеалізації часто трапляється у ліберальній або в лівому крилі католицької думки в Франції (особливо див.: Jean Lacroix. «La notion du travail»// *La vie intellectuelle*. 1952. June; а також див. домініканця M. D. Chenu «Pour une théologie du travail», *Esprit*, 1952 і 1955).

6. Georges Friedmann. *Problèmes humains du machinisme industriel*. (1946, p. 211) наводить факт, що робітники великих фабрик часто не знали назви виробу їхньої машини.

якщо хотів продемонструвати правдоподібність того, про що він говорить.[7] Одна вічна ідея, яка переважає у вченні Платона над безліччю тлінних речей, черпає свою правдоподібність у неперервності та одності моделі, згідно з якою можна зробити багато тлінних предметів.

Процес виготовлення цілком визначається категорією «засіб-мета». Виготовлена річ — це кінцевий продукт у двоякому значенні, тобто це означає, що процес продукування у ній завершується («процес зникає у продукті», як казав Маркс) і що вона — це тільки засіб продукування цього кінця. Праця, звичайно, також продукує кінець споживання, а оскільки той кінець — це річ, яку треба спожити, не має земної перманентности, що має робота, то кінець процесу не визначається кінцем продукту, а, радше, вичерпаністю влади праці, поки самі продукти знову негайно стануть засобами існування та відтворення влади праці. У процесі виробництва, навпаки, кінець безсумнівний, він надходить тоді, коли цілком

7. Арістотелівське свідчення того, що Платон запровадив термін *idea* у філософську термінологію, зустрічаємо у першій книзі *Метафізики* (987b8). Чудову інтерпретацію раннього використання цього слова і взагалі платонівського вчення маємо в Gerard F. Else. «The Terminology of Ideas»// *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. XLVII. 1936. Автор книги слушно наполягає на тому, що «те, чим була доктрина ідеї в остаточній та повній формі, ми можемо вже побачити у діалогах». Ми однаково не певні в походженні доктрини, але найбезпечніший провідник — це саме слово, яке Платон так блискуче запровадив у філософську термінологію, хоча цього слова навіть не існувало в тодішньому мовленні Аттіки. Слово *eidos* чи ідея, без сумніву, пов'язане з видимими формами чи обрамленням, особливо живих створінь; і очевидно Платон побудував свою доктрину під впливом теорій геометричних форм. Теза Francis M. Cornford'a (*Plato and Parmenides*, Liberal Arts ed., p. 69-100) про те, що ця доктрина, можливо, сократівська за походженням, оскільки Сократ хотів визначити справедливість саму собою чи благочинність саму собою, які не можуть сприйматися чуттями, а також пітагорівська, бо доктрина ідей вічного та відокремленого існування (*chōrismos*) від усіх тлінних речей уможливлює «окреме існування свідомої та знаючої душі, незалежно від тіла та відчуттів», звучить мені переконливо.

Однак моє дослідження залишає ці припущення. Воно відсилає до десятої книги *Держави*, де Платон сам пояснює свою доктрину через «простий приклад» ремісника, що виготовляє ліжка та столи «згідно з їхньою ідеєю», а потім додає, «що є нашим способом мовлення у цьому та подібних випадках». Очевидно, для Платона сама ідея була, і він хотів її навіяти «майстрові, що виготовляє ліжка та столи, не дивлячись на інші ліжка та столи, а дивлячись на саму ідею ліжка» (Kurt von Fritz. *The Constitution of Athens*. (1950, p. 34-35). Не варто нагадувати, що жодне з цих пояснень не сягає суті справи, тобто специфічно філософський досвід, що лежить в основі концепції ідеї, з одного боку, та їхня вражаюча якість, з іншого боку, — їхня просвітлююча влада, їхнє буття *phanotaton* чи *ekphanestaton*.

нова річ із певною довгочасністю, щоб залишатися у світі, як незалежна одиниця, долучається до людської майстерности. Якщо йдеться про річ, як кінцевий продукт виробництва, то нема потреби повторювати процес. Імпульс до повторення йде від потреби ремісника заробляти на засоби існування, і тут його робота збігається з його працею; або він походить від вимоги розмноження для ринку, і в цьому випадку ремісник, що йде назустріч тим вимогам, додає до свого ремесла, як сказав би Платон, мистецтво заробляння грошей. Тобто суть у тому, що в будь-якому випадку процес повторюється незалежно від нього і відрізняється від механічного повторення, що притаманне процесові праці, де треба їсти, щоби працювати, і треба працювати, щоб їсти.

Мати визначений початок і визначений, передбачуваний кінець, означає окреслити виробництво, яке відрізняється від усіх інших видів людської діяльности своїми характеристиками. Праця, опинившись у пастці циклічного руху життєвих процесів тіла, не має ні початку, ні кінця. Ця величезна надійність роботи наводить на думку, що процес виробництва, на відміну від дії, незворотний: кожну річ, яку зробили руки людини, можна зруйнувати тими самими руками, тому жодне використання предметів не є настільки необхідне в процесі життя, щоб їхній виробник не міг пережити їхнє знищення. *Homo faber*, звичайно, є господарем та власником не тільки тому, що він сам собі господар та господар своїх діянь. Це не стосується ані *animal laborans*, об'єктом яких є необхідність їхнього життя, ані людини дії, яка залишається залежною від своїх співробітників. Тільки зі своїм уявленням про майбутній продукт *homo faber* здатний водночас як вільно продукувати і знову стикатися з роботою своїх рук, так і вільно руйнувати.

ІНСТРУМЕНТАЛЬНІ ЗАСОБИ ТА ANIMAL LABORANS

З погляду *homo faber*, що покладається на найнеобхідніше знаряддя своїх рук, людина, як сказав Бенджамін Франклін — це «інструментальник» *(«tool-maker»)*. Ті самі інструменти, що тільки полегшують тягар та механізують працю *animal laborans,* проектує та винаходить *homo faber* для розбудови світу речей, і їхня придатність та точність диктуються, радше, такими «об'єктивними» цілями, які ми воліли б винайти, ніж суб'єктивними потребами та бажаннями. Знаряддя й інструменти такі характерні земні предмети, що можна навести чимало цивілізацій, де їх використовували як критерії. Однак ніде їхній земний характер не виявлявся так, як у процесі праці, де вони, звичайно, тільки матеріальні речі, що переживають як процес праці, так і сам процес споживання. Для *animal laborans,* оскільки вони є об'єктом руйнівних процесів життя, які постійно їх

охоплюють, довгочасність та стабільність світу, передусім, виявляється в знарядді й інструментах, які вони використовують, а в суспільстві працівників знаряддя просто набувають більше інструментального характеру або функції.

Ми постійно чуємо нарікання на перверсію категорії «засіб-мета» у новочасному суспільстві, і на те, що люди стали слугами машин, які вони самі винайшли, та адаптувалися до їхніх вимог, замість того, щоб використовувати їх як інструменти для людських бажань і потреб. У цій ситуації, де продукування складається передусім з підготовки до споживання, сама відмінність між засобами та кінцевими результатами, що так глибинно притаманна діяльності *homo faber*, просто не має значення, тому інструменти, що приходили на допомогу праці *animal laborans,* втрачають інструментальний характер, яким вони володіли. У рамках самого процесу життя, інтегральною частиною якого залишається процес праці, який він ніколи не переступає, немає сенсу ставити такі запитання, які передбачають категорію «засіб-мета», як наприклад, чи люди живуть і споживають, щоб мати силу працювати, чи вони працюють, щоб мати засоби для існування.

Якщо ми розглянемо цю втрату чіткої відмінности між засобами та кінцевими результатами через призму людської поведінки, то ми можемо сказати, що вільне розпорядження та використання знарядь для специфічного кінцевого продукту витісняється ритмічним поєднанням працюючого тіла з його засобами, з рухом самого процесу праці, що діє як об'єднувальна сила. Праця, а не робота, вимагає для досягнення кращих результатів ритмічно керованого виконання, тому зібрані разом працівники потребують ритмічної координації усіх індивідуальних рухів.[8]

8. Відома компіляція Карла Бюхера ритмічних пісень праці 1897 року (*Arbeit und Rhythmus*, 6th ed.; 1924) супроводжувалася великою літературою більше наукового характеру. Одна з цих найкращих студій (Joseph Schopp. *Das deutsche Arbeitslied*, 1935) наголошує, що існують тільки пісні праці, а не робочі пісні (*Labor songs, but no work songs*). Ремісницькі пісні соціальні, їх виконують після роботи. Річ у тому, що не існує «природних» ритмів для роботи. Часто зауважували вражаючу подібність між «природним» ритмом, що притаманний кожній операції праці, та ритмом машин, незважаючи на нарікання на «штучний» ритм, який машини нав'язують працівникам. Характерно, що таке незадоволення, трапляється рідко серед самих працівників, що навпаки, здається знаходять таке саме задоволення в повторювальній роботі машин, як і в інших видах повторювальної праці (див. наприклад, Georges Friedmann. *Où va le travail humain*? 1953. 2d ed.; p. 233). Це підтверджує спостереження, які вже були зроблені на фабриках Форда на початку століття. Карл Бюхер, який вірив «що ритмічна праця високо духовна» (*vergeistigt*), заявив: *«Aufreibend werden nur solche einformigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen»* (*op. cit.*, p. 443). Хоча швидкість машин, без сумніву, вища та має більшу здатність до

У цьому русі знаряддя втрачають свій інструментальний характер, а чітка відмінність між людиною та її знаряддям розмивається. Те, що переважає у процесі праці та в усіх процесах роботи, що виконуються у формі праці, це ані цілеспрямовані зусилля людини, ані продукт її бажання, а рух самого процесу та ритм, який він нав'язує працівникам. Знаряддя праці втягуються у цей ритм, поки тіло та інструмент коливаються у такому самому повторювальному русі, тобто поки використання машин, що з усіх знарядь найзручніші для *animal laborans*, вже не є рухом тіла, що визначає рух знарядь, які посилюють рух тіла. Суть у тому, що ніщо не можна механізувати так легко і так штучно, як ритм процесу праці, який відповідає автоматично повторювальному ритмові процесу життя та його метаболізмові з природою. Саме тому *animal laborans* не використовує знарядь та інструментів для розбудови світу, а для полегшення свого процесу життя; він, буквально, живе в світі машин відтоді як індустріальна революція та емансипація праці витіснили майже все ручне знаряддя машинами, які так чи інакше витісняють людську владу праці за допомогою вищої влади природних сил.

Основну відмінність між знаряддям та машинами можна найкраще проілюструвати постійними дискусіями про те, чи людина повинна пристосовуватися до машин чи, навпаки, машини повинні пристосовуватися до природи людини. У першому розділі ми вже обґрунтували, чому такі дискусії безплідні: якщо становище людини полягає в зумовленості її буття, для якого все, що дане чи зроблене людиною, негайно стає умовою її подальшого існування, тоді людина «пристосовується» до довкілля машин від моменту їхнього запроектування. Вони стали невід'ємною умовою нашого існування, як знаряддя та інструменти в усі попередні епохи.

повторювання, ніж «природна» спонтанна праця, сам факт ритмічного виконання, як такий, призводить до того, що машинна та переіндустріальна праця мають більше спільного одна з одною, ніж кожна з них з роботою.

Ці теорії досить сумнівні тому, що самі робітники висувають зовсім інші причини надання переваги повторювальному характеру праці. Вони віддають перевагу, бо ця праця механічна і не вимагає уваги, тому виконуючи її, вони можуть думати іще про щось інше. (Вони можуть «*geistig wegtreten*», як це сформулювали берлінські робітники. Див.: Thielicke and Pentzlin. *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung*, 1954, p. 35 ff., які також доводять, що згідно з дослідженнями *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie*, понад 90% робітників віддають перевагу монотонним операціям). Це пояснення найбільше заслуговує на увагу, бо воно збігається з ранніми християнськими рекомендаціями заслуг ручної праці, які через це, що вимагають менше уваги, менше перетинаються із роздумуванням, ніж інші види зайнятости та інші професії (див.: Étienne Delaruelle («Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle»//*Journal de psychologie normale et pathologique*. 1948. Vol. XLI, № 1.

Зацікавленість в цих дискусіях, на нашу думку, ґрунтується на подиві, що взагалі може виникати питання про пристосування. Ніколи не було сумніву щодо пристосованости людини до знарядь та її потреби у них. Випадок з машинами інший. На відміну від інструментів майстерности, які у будь-який момент робочого процесу залишатимуться слугами рук, машини вимагають, щоб працівник обслуговував їх, щоб він пристосовував природний ритм свого тіла до їхнього механічного руху. Це, звичайно, не показує, що люди стають пристосуванцями та слугами своїх машин; а означає, що скільки триває робота машин, стільки механічний процес витісняє ритм людського тіла. Навіть найдосконаліше знаряддя залишається слугою, що неспроможний керувати руками чи замінити їх. І навіть найпримітивніша машина керує працею тіла, а також може зовсім її витіснити.

Як часто трапляється в історичному розвитку, залучення технології, тобто заміна знарядь машинами, виявилося тільки на останній стадії, з приходом автоматизації. Для наших цілей варто коротко нагадати основні стадії сучасного технологічного розвитку від початку новочасної доби. Перша стадія — винахід парового двигуна, що привів до індустріальної революції, — все ще характеризувалася імітацією природних процесів та використанням природних сил для людських цілей, що принципово не відрізнялося від колишнього використання води та сили вітру.

Новим був не принцип парового двигуна, а, радше, використання вугілля для його підживлювання.[9] Машини цієї ранньої стадії відображають імітацію відомих природних процесів; вони також імітують і призводять до потужнішого використання природної діяльности людських рук. А сьогодні нам розповідають про «величезну пастку, уникнути якої можна за допомогою припущення, що метою проектування є відтворення рухів рук оператора чи працівника».[10]

Наступна стадія переважно характеризується використанням електрики, і, звичайно, електрика визначає сучасну стадію технологічного розвитку. Цю стадію не можна далі характеризувати засобами гігантського збільшення та продовження старих форм мистецтва і ремесла, оскільки категорії *homo faber*, для якого кожний інструмент є засобом досягнення приписаної мети, вже не стосуються цього світу. Починаючи звідси, ми вже не

9. Однією з найважливіших матеріальних умов індустріальної революції було вичерпання деревини та відкриття вугілля, як заміни дереву. Рішення, яке запропонував Р.Г. Барроу у *Slavery in the Roman Empire*. (1928) «загальновідомій загадці у вивченні економічної історії античного світу про те, що індустрія розвивалася до певної точки, і зупинилася на мить, щоб зробити прогрес, якого очікували», досить цікава, і в цьому контексті переконлива. Він вважає, що єдиним чинником, що «стояв на заваді застосуванню машин у промисловості, була відсутність дешевого та доброго палива» (p. 123).

10. John Diebold. *Automation: The Advent of the Automatic Factory*, 1952, p. 67.

використовуємо матеріал, який природа нам віддає, руйнуючи природні процеси або перериваючи та імітуючи їх. У цих випадках ми змінюємо та знеприроднюємо (*denaturalize*) природу задля свого земного кінця, тому людський світ чи людська майстерність, з одного боку, і природа, з іншого, залишаються чітко відмежованими. Сьогодні ми ніби почали «творити», тобто звільнювати природні процеси від нас самих, чого ніколи б не трапилося без нас, і замість турботливого захисту людської майстерности від елементарних сил природи, утримуючи їх настільки, наскільки це можливо, поза світом, створеним людиною, ми спрямовували ці сили разом з їхньою елементарною силою до самого світу. Результатом стала революція у концепції виробництва; виробництво, що завжди було «серією окремих кроків», перетворилося у «тривалий процес», тобто процес конвеєрів та монтажних ліній.[11]

Автоматизація — це найпізніша стадія у цьому розвитку, яка, звичайно, «освітлює всю історію механізації».[12] Вона, без сумніву, залишатиметься

11. *Ibid.*, p. 67.

12. Friedmann. *Problèmes humains du machinisme industriel.* p. 168. Це, насправді, найочевидніший висновок, що випливає з книги Дібольда: монтажна лінія є результатом «концепції виробництва як тривалого процесу» і можна додати, що автоматизація — це результат механізації монтажної лінії. До зниження людської влади праці на ранній стадії індустріалізації, автоматизація долучає зниження влади людського розуму, бо «завдання моніторингу і контролю, які зараз виконує людина, виконуватимуть машини» (*op. cit.*, p. 140). Як людина, так і машина, полегшують працю, а не роботу. Робітник чи «певний власної гідности ремісник», чиї «людські та психологічні цінності» майже кожний автор відчайдушно намагається вберегти — а іноді з певною дозою вимушеної іронії, як Дібольд та інші вірили, що ремонтні роботи, які, мабуть, ніколи не стануть повністю автоматичні, можуть викликати таке саме задоволення, як виробництво та продукування нового предмета — не належить до тієї самої сфери, хоча б тому, що його відлучили від фабрики ще задовго перед автоматизацією. Робітники на фабриці завжди були працівниками, і попри те, що вони повинні були мати очевидні підстави для самоповаги, то, однак, ця самоповага не могла виникнути з роботи, яку вони виконують. Можна лише сподіватися, що вони самі не сприймуть суспільних змін для задоволення та самоповаги, якими їх обдаровують теоретики праці, які зараз справді вірять, ніби зацікавленість роботою та задоволення від майстерности можуть витіснити «людські стосунки» і повагу робітників, яку «здобуто від їхніх співробітників» (p. 164). Автоматизація, після всього повинна, принаймні, мати перевагу демонстрування абсурду усього «гуманізму праці»; якщо взагалі брати до уваги словесне та історичне значення слова «гуманізм», то сам термін «гуманізм праці» досить суперечливий. (Блискучу критику «людських стосунків» знаходимо в Daniel Bell. *Work and Its Discontents*, 1956, ch. 5, and R.P. Genelli, *Facteur humain ou facteur social du travail,* Revue française du travail, vol. VII, Nos. 1-3, 1952, де можна також віднайти чітку денонсацію «жахливої ілюзії» «задоволення від праці»).

кульмінацією сучасного розвитку, навіть коли атомна доба та технологія, що ґрунтується на ядерних відкриттях, пришвидшить її завершення. Перші знаряддя ядерної технології, різні типи атомних бомб навіть незначного розміру, які можуть зруйнувати все органічне життя на землі, служать ілюстрацією величезного масштабу можливих змін. Тут більше не буде питання про звільнення та втрату елементарних природних процесів, а про експлуатацію на землі і в щоденному житті енергії та сил, які відбуваються поза Землею, у Всесвіті; це вже зробили, правда, тільки в дослідницьких лабораторіях ядерної фізики.[13] Якщо сучасна технологія полягає в скеруванні природних сил у світ людської майстерности, то майбутня технологія повинна полягати у скеровуванні універсальних сил навколишнього космосу до природи Землі. Треба тільки переконатися, чи ця майбутня техніка перетворить господарство природи, яким ми його знаємо від початку нашого світу так, а можливо, й більше, ніж сучасна технологія змінила саму приземленість людської майстерности.

Скерування природних сил у людський світ зруйнувало саму цілеспрямованість світу, факт, що предмети — це мета, для досягнення якої призначені знаряддя та інструменти. Для всіх природних процесів характерним є те, що вони з'являються без допомоги людини, і ці речі природні, їх не зробили, вони самі стали тим, чим вони є. (Це також автентичне значення нашого слова «природа», чи ми вказуємо на його походження від латинського кореня *nasci*, народжуватися, чи звертаємося до його давньогрецького походження *physis,* що походить від *phyein*, виростати, самому з'являтися). На відміну від продуктів людських рук, що повинні виготовлятися крок за кроком, і для яких процес виготовлення повністю відрізняється від існування самої виготовленої речі, природне існування речі не відокремлюється, а навіть якось ототожнюється з процесом, за допомогою якого він з'являється: насіння містить і, частково, вже є деревом, а дерево перестає існувати, коли процес росту, за допомогою якого воно з'являється, зупиняється. Якщо ми розглянемо ці процеси на тлі людських цілей, що мають визначений початок і кінець, то вони набуватимуть характеру автоматизму. Ми називаємо автоматичними всі напрямки руху, які є мимовільними, а отже, перебувають поза діапазоном вольового та цілеспрямованого втручання. В автоматичному способі виробництва відмінність як між операціями та продуктом, так і між перевагою продукту над операцією (що є лише засобом продукувати кінець), більше несуттєва

13. Гюнтер Андерс у цікавому есе про атомну бомбу *Die Antiquiertheit des Menschen,* 1956, переконливо доказує, що термін «експеримент» уже не стосується ядерних експериментів, які можуть призвести до вибуху нової бомби. Бо цей термін стосувався тих експериментів, для яких місце, в якому вони відбувалися, строго обмежувалося та відокремлювалося від навколишнього світу. Ефекти бомби такі сильні, що «їхня лабораторія стає співмірна Землі» (p. 260).

і зникає.[14] Категорії *homo faber* і його світу застосовуються тут не більше, ніж вони можуть застосовуватися до природи та природного Всесвіту. Тому сьогоднішні захисники автоматизації, звичайно, мають досить визначені погляди на механістичне бачення природи та практичний утилітаризм XVIII ст., що так характерні для однобічної цілеспрямованої орієнтації роботи *homo faber*.

Дискусії навколо проблеми технології, тобто навколо перетворення життя і світу з приходом машин, якось дивно були введені в оману через виняткову зосередженість на обслуговуванні або на збитках, які машини приносять людям. Наше припущення полягає у тому, що усі знаряддя та інструменти призначені полегшувати людське життя та зробити людську працю не такою болісною. Їхня допомога сприймається тільки у цьому антропологічному сенсі. Однак допомога знарядь та інструментів набагато тісніше пов'язана з предметами, які вони повинні виготовити, і їхня суто «людська цінність» обмежується їхнім використанням *animal laborans*. Інакше кажучи, *homo faber*, інструментальник, винайшов знаряддя та інструменти, щоб розбудовувати світ, а не, бодай спочатку, допомагати життєвим процесам людини. Більше не стоїть питання, чи ми власники, чи раби наших машин, а чи машини досі служать світові та його речам, або чи, навпаки, вони і автоматичний рух їхніх процесів почали керувати світом та речами і навіть їх руйнувати.

Одна річ певна: тривалі автоматичні процеси виробництва не тільки відбуваються на основі «безпідставного припущення», що «людські руки, які керуються людським розумом, є оптимальною ефективністю»,[15] а й на основі ще важливішого припущення, що речі навколишнього світу повинні залежати від людського проектування і будуватися згідно зі стандартами або корисности або краси. Замість корисности та краси, що є стандартами світу, ми повинні наблизитися до проектування продуктів, що досі виконують певні «основні функції», форма яких первісно визначатиметься машинними операціями. «Основні функції» — це, звичайно, функції тваринного аспекту життєвих процесів людини, бо жодна інша функція настільки засадничо не є потрібна, як сам продукт — і не тільки його різновиди, а навіть «повне перетворення в інший продукт» залежатимуть повністю від здатности машини.[16]

Проектування предметів для операційної здатности машин замість проектування машин для виготовлення певних предметів, буде, звичайно, повним протиставленням категорії «засіб-мета», якщо ця категорія досі має якесь значення. Та навіть найзагальніший кінець, усунення влади людини, яку завжди приписують машинам, сьогодні сприймається,

14. Diebold, *op. cit.*, p. 59-60.

15. *Ibid.*, p. 67.

16. *Ibid.*, p. 38-45.

як вторинна та розпливчаста мета, неадекватна і потенційно обмежена «приголомшливим підвищенням ефективности».[17] Сьогодні вже немає сенсу описувати цей світ машин категоріями засобів та кінцевих результатів, як і завжди було безглуздо запитувати природу, чи вона створила насіння, щоб мати дерево, чи створила дерево, щоб мати насіння. До того ж, ймовірно, що тривалий процес має на меті скеровувати безмежні природні процеси в людський світ, хоча це може зруйнувати світ як світ людської винахідливости, і надійно та постійно забезпечувати людський рід потребами життя, як це робила сама природа перед тим, як люди збудували свій штучний дім на землі і встановили бар'єр між собою та природою.

Для суспільства працівників світ машин замінив реальний світ, однак цей псевдосвіт не може виконувати найважливіше завдання людської винахідливости — забезпечувати смертних людей місцем проживання, яке постійніше і надійніше від них. У тривалому процесі операцій світ машин навіть втрачає незалежний земний характер, який так притаманний машинам, знаряддям та інструментам сучасної доби. Природні процеси, що живлять цей світ, пов'язують його з біологічним процесом, тому апарати, які ми колись тримали в руках, почали виглядати так, «ніби вони забезпечують таку саму приналежність оболонки до людського тіла, як приналежність панцира до тіла черепахи». Якщо розглядати цей розвиток з важливої тактичної позиції, то технологія, насправді, більше не виглядає «як продукт свідомого людського зусилля збільшити матеріальну владу, а радше, як біологічний розвиток людства, в якому структури, що притаманні людському організмові, переносяться щоразу більше у середовище людини».[18]

ІНСТРУМЕНТИ ТА HOMO FABER

Знаряддя та інструменти *homo faber*, від яких походить основний досвід інструментальности (*instrumentality*), визначає всі види роботи та виробництва. Це правда, що мета виправдовує засоби, і чим більше вона це робить,тим більше продукує і організовує їх. Мета виправдовує насильство над природою, щоб видобувати матеріали, так як деревина виправдовує знищення дерева, а стіл виправдовує знищення деревини. Задля кінцевої мети призначаються знаряддя та винаходяться інструменти, і саме кінцева мета організовує процес роботи, вирішує потребу в спеціалістах, міру співпраці, кількість помічників тощо. Упродовж робочого процесу все оцінюється через стабільність та корисність для досягнення бажаного результату і тільки.

17. *Ibid.*, p. 110 and 157.

18. Werner Heisenberg. *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, p. 14-15.

Ті самі стандарти засобів та мети стосуються самого продукту. Хоча цей кінець завдячує засобам, за допомогою яких його виготовили, і є остаточним результатом процесу виробництва, він ніколи не стає, так би мовити, самим кінцем. Корисність крісла, що є результатом столярства, може виявитися тільки через нове перетворення в засіб чи річ, тривкість якої дає змогу використовувати її як засіб обміну. Проблема практичних стандартів, що притаманна самій діяльності виробництва, полягає у тому, що відношення між засобами виробництва та кінцевими результатами подібне до ланцюжка, кожний кінець якого може знову служити засобом у дещо іншому контексті. Інакше кажучи, у винятково утилітарному світі всі кінці прив'язуються до короткого тривання і перетворюються в засоби за допомогою певних наступних кінцевих результатів.[19]

Цю дилему, притаманну всім видам утилітаризму та філософії *homo faber*, можна теоретично визначити як органічну неспроможність збагнути відмінність між корисністю та значущістю, яку ми лінгвістично виразили за допомогою розрізнення між «для того, щоб» та «задля». Тому ідеал корисности, що охоплює спільноту ремісників, так само, як ідеал комфорту в середовищі робітників чи ідеал прибутку, що переважає у комерційному світі, — вже не є предметом корисности, а значення. Це «задля» корисности *homo faber* оцінює і робить все «для того, щоб». Сам ідеал корисности, як і інші ідеали різних спільнот, не можна надалі розглядати, як щось таке, що потрібне, щоб мати іще щось; він просто піддає сумнівові власну корисність. Очевидно, що нема відповіді на запитання, яке свого часу Лессінґ якось поставив філософам-утилітаристам: «А яка користь з користи?» Дилема утилітаризму полягає у тому, що він втягнутий у нескінченний ланцюг засобів та кінцевих результатів без наближення до певних принципів, які можуть виправдовувати категорію «засіб-мета», тобто виправдовувати себе. «Для того, щоб» стало змістом «задля»; інакше кажучи, корисність встановлюється, як значення, що ґенерує значущість.

У категоріях засобів та кінцевих результатів, серед досвіду інструментальности, яка керує цілим світом предметів споживання та корисности, ніяк не можна закінчити ланцюг засобів та результатів, захистити всі кінцеві результати від нового використання їх як засобів, за винятком оголошення, що та чи інша річ є «кінцем сама собою». У слові *homo faber,* де все повинно мати якусь користь, тобто повинно пропонувати себе, як інструмент для досягнення іще чогось, і самоозначення може бути тільки «кінцем у собі», фактично не є ані тавтологією, що застосовується до всіх кінцевих результатів, ані суперечливим поняттям. Оскільки кінцевий результат, коли його досягнуто, перестає бути кінцем і втрачає свою здатність

19. Про безмежність співвідношення «засіб — мета» (*Zweckprogressus in infinitum*) та притаманну деструкцію значення, порівняй Ніцше, Aph. 666 у *Wille zur Macht.*

супроводжувати та виправдовувати вибір засобів, організовувати і продукувати їх, то він тепер став об'єктом серед об'єктів, тобто додав потужний арсенал даних, з яких *homo faber* вільно обирає свої засоби, щоб домогтися бажаних кінцевих результатів. Значення, навпаки, повинно бути постійне і не втрачати нічого зі свого характеру, незалежно, чи воно набуте, чи його заснувала людина, чи людина не досягає його чи втрачає. *Homo faber* настільки, наскільки він є виробником і мислить не термінами, а засобами, хоча ті засоби та кінцеві результати, що безпосередньо виникають з його діяльности, неспроможні так збагнути значення, як *animal laborans* неспроможний зрозуміти інструментальність. Якщо *homo faber* використовує знаряддя та інструменти, щоб будувати світ, то для *animal laborans* вони самі стають світом, тому значущість цього світу, яку не осягає *homo faber*, стає для нього парадоксальною «метою у собі».

Єдиний вихід з цієї дилеми втрати значущости у всій утилітарній філософії — відмовитися від об'єктивного світу використання речей та впасти в суб'єктивність самого використання. Тільки в суто антропоцентричному світі, де користувач, тобто сама людина, стає остаточною метою, що обриває нескінченний ланцюг кінцевих результатів та засобів, корисливість, як така, може набути величі значущости. Однак трагедія у тому, що на мить *homo faber*, здається, знайшов завершення через власну діяльність, він почав руйнувати світ речей, кінцевий результат, кінцевий продукт своєї уяви та рук; якщо людина, користувач — це найвища мета, «мірило усіх речей», тоді не тільки природа, яку *homo faber* трактує майже, як «не вартий уваги матеріал» для роботи, а й «цінні» речі самі стають просто засобами, втрачаючи свою природну «цінність».

Антропоцентричний утилітаризм *homo faber* знайшов своє найбільше вираження у кантівській формулі, згідно з якою, ніхто ніколи не мусить ставати засобом для мети, і кожна людина є метою у собі. Хоча ми раніше знаходимо (наприклад, у твердженні Локка, що людині дозволено володіти іншим людським тілом чи використовувати його силу) усвідомлення фатальних наслідків, які безперешкодне та некероване мислення за допомогою засобів та кінцевих результатів повинно передати політичній сфері, і тільки у Канта філософія попередніх стадій новочасної доби повністю звільнилася від простого значення тривіальности, яку завжди знаходимо там, де *homo faber* встановлює суспільні стандарти. Причина, звичайно, у тому, що Кант не мав на меті сформулювати чи концептуалізувати доктрину утилітаризму свого часу, а, навпаки, хотів передусім вказати властиве місце категорії «засіб-мета» і запобігти її використанню у сфері політичних дій. Його формула, однак, не може більше заперечувати її походження в утилітарному мисленні, тому існує його інша відома та парадоксальна інтерпретація ставлення людини тільки до тих предметів, що не «для вжитку», зокрема, до творів мистецтва, в яких, за його словами, ми черпаємо «насолоду без жодного

інтересу».[20] Тому операція, що визначає людину як «найвищу мету», водночас дозволяє їй «якщо вона може, використовувати всю природу задля цієї мети»,[21] тобто звести природу і світ до простих засобів, позбавляючи їх власної незалежної величі. Навіть Кант не міг розв'язати дилеми чи просвітити заслiпленого *homo faber* з поваги до проблеми значення, без звернення до парадоксальної «мети в собі», і ця дилема полягає у тому, що коли виробництво з його інструментарієм стає здатним розбудовувати світ, то цей світ стає не вартим уваги, як і задіяний матеріал, а перетворюється у простий засіб для наступних кінцевих результатів, якщо стандарт, що керує його поширенням, має дозвіл керувати ним після його встановлення.

Оскільки людина є *homo faber*, то вона інструменталізує, і її інструменталізація спричиняє деградацію усіх речей до засобів та до втрати їхньої природної й незалежної цінности, тому не тільки предмети виробництва, а й «земля взагалі і всі сили природи», які з'явилися без допомоги людини, мають незалежне від людського світу існування, втрачають свою «цінність, бо вони не є виявом матеріалізації, яка походить від роботи».[22] Не було інших причин, крім цієї настанови *homo faber* до світу, яку греки в класичний період оголосили сферою мистецтва та ремісництва, і в якій люди працюють з інструментами та роблять щось задля себе, але щоби продукувати іще щось, тобто бути *banausic*, термін, що найкраще можна перекласти як «філістер», бо вказує на вульгарність думок та дій задля вигоди. Сила цієї зневаги ніколи не перестане дивувати нас, якщо ми усвідомимо, що великі майстри давньогрецької скульптури аж ніяк не були винятком з цього правила.

На карту, звичайно, поставлена не інструментальність, використання засобів для досягнення кінцевих результатів, а, радше, узагальнення досвіду виробництва, в якому корисність та вигідність встановлюються як основні стандарти життя та світу людей. Це узагальнення притаманне діяльності *homo faber*, бо досвід засобів та кінцевих результатів, такий, як він зараз є у виробництві, не зник разом із завершеним продуктом, а розширився майже до його призначення — служити об'єктом використання. Інструменталізація всього світу та землі, це постійне знецінювання усього даного, цей процес заникання значущости, де кожний кінцевий результат перетворюється у засіб і може припинитися тільки через перетворення людини у господаря та власника усіх речей, не виникає безпосередньо

20. Кантівський термін звучить так: «ein Wohlgefallen ohne alles Interesse» (*Kritik der Urteilskraft*, Cassirer ed., V, 272).

21. *Ibid.*, p. 515.

22. «Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt» (*Das Kapital*, III, [*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. II, Zürich, 1933], 698.

з процесу виробництва; з погляду виробництва, завершений продукт — це щось більше, ніж кінець у собі, незалежна тривка цілісність з власним існуванням, як людина є остаточним результатом самої себе у політичній філософії Канта. Наскільки виробництво переважно продукує об'єкти споживання і знову перетворює завершений продукт у засоби, настільки процес життя утримує речі та використовує їх задля власних цілей, і перетворює продуктивну та обмежену інструментальність продукування у все, що тільки існує.

Очевидно, що давні греки боялися цього знецінювання світу та природи, якому притаманний антропоцентризм — «абсурдна» точка зору, що людина є найвищим буттям і що все є предметом потреб людського життя (Арістотель), не менше, ніж вульгарности усіх видів утилітаризму. Наскільки вони усвідомлювали наслідки сприймання *homo faber* найвищою людською можливістю найкраще ілюструє відомий аргумент Платона проти твердження Протагора, що «людина — це мірило усіх речей (*chrēmata*), які існують і тих, які не існують».[23] (Протагор, звичайно, не сказав, що «людина — це мірило усіх речей», як вважає традиція та усталені переклади). Суть у тому, що Платон відразу зауважив: коли людину робити мірилом всіх речей для використання, то ця людина, з якою пов'язується світ, є користувачем та інструментальником, а не мовцем, діячем та мислителем. І тому в природі людини користувач та інструментальник розглядають усе як засіб для досягнення бажаних результатів — наприклад, кожне дерево розглядають як потенційний матеріал — і це повинно означати, що людина стає мірилом не тільки речей, чиє існування залежить від неї, а буквально усього, що існує.

У цій платонівській інтерпретації Протагор звучить як ранній провісник Канта, бо якщо людина мірило усіх речей, тоді вона єдина річ поза відношенням «засіб — мета» єдиний кінець у собі, що може все використовувати, як засіб. Платон досить добре знав, що можливості продукувати використані предмети та трактувати всі речі природи, як потенційні об'єкти використання так само необмежені, як бажання і талант людини. Якщо дозволити, щоб норми *homo faber* керували кінцем світу, як вони повинні керувати появою цього світу, тоді *homo faber* може допомогти собі чим завгодно і розглядати усе просто, як власний

23. *Theaetetus* 152, *Cratylus* 385 E. При використанні багатьох відомих античних цитат часто відбувалося стирання первинного змісту. Протагор завжди говорив так: *pantōn chrēmatōn metron estin anthrōpos* (див.: Diels, Fregmente der Vorsokratiker, 4th ed.; 1922, frag. B1). Слово *chrēmata* у жодному разі не означає «усіх речей», але особливих речей, які людина використовує, потребує чи якими володіє. Протагорівський вислів «Людина — це мірило усіх речей», може в грецькій радше, ніж *anthrōpos metron pantōn*, відповідає, наприклад, гераклітівському *polemos patēr pantōn* («полеміка є матір'ю усіх речей»).

засіб. Він оцінюватиме усе так, ніби воно належить до *chrēmata*, до об'єктів споживання, тому Платон це проілюстрував так: вітер ніколи не можна вважати природною силою, а розглядати лише згідно з людськими потребами тепла чи освіжування, що, звичайно, означає, що вітер як щось об'єктивно дане, вилучається з людського досвіду. Тому Платон, який наприкінці життя ще раз згадав у *Законах* вислів Протагора, висуває майже парадоксальну формулу: не людина, яка за допомогою своїх бажань і таланту прагне все використовувати і потім знищувати, позбавляючи всі речі притаманної їм вартости, а саме «Бог є мірилом (навіть) простого використання речей».[24]

РИНОК ОБМІНУ

Маркс, один з багатьох, хто випробовуючи своє піднесене історичне чуття, якось зауважив, що визначення людини, як інструментальника, яке дає Бенджамін Франклін, є характеристикою «янкі», тобто новочасної доби, подібно до античного окреслення людини, як політичної тварини.[25] Правдивість цього зауваження полягає у тому, що новочасна доба мала на меті вилучити політичну людину *(political man)*, тобто людину, яка діє і говорить, з її публічної сфери, так само, як античність вилучила *homo faber*. В обох випадках суть, звичайно, полягала не у вилученні працівників та неімущих класів аж до їхнього звільнення в XIX столітті. Новочасна доба, звичайно, добре усвідомлювала, що політична сфера не завжди була і не обов'язково повинна бути функцією «суспільства», яка призначена захищати продуктивний, суспільний аспект людської природи за допомогою керівної адміністрації; але вона все розглядала поза посиленням закону та порядку як «порожні розмови» та марнославство. Людська здатність, на якій вона ґрунтувала свої проголошування про природно притаманну суспільству продуктивність, це, без сумніву, продуктивність *homo faber*. Навпаки, античність добре була обізнана з усіма типами людських спільнот, в яких не громадяни полісу і не *res publica* встановлювали та визначали зміст публічної сфери, і де публічне життя пересічної людини обмежувалося «роботою для людей», тобто буттям *dēmiourgos*, робітником для людей, що відрізняється від *oiketēs*, домашнього працівника, тобто раба.[26] Ознакою цих неполітичних спільнот було

24. У *Laws* 716D цитується вислів Протагора без слова «людина» («*anthrōpos*»), натомість з'являється «Бог» *(ho theos)*.

25. *Capital*, (Modern Library ed.), n. 3. p. 358.

26. Історія раннього середньовіччя, і особливо історія ремісницьких ґільдій, подає чудову ілюстрацію природної істини в античному розумінні працівників, як домашніх мешканців, та ремісників, яких робітники розглядали, як людей

те, що їхнє публічне місце, *agora*, не було місцем зібрання громадян, а ринком, місцем, де ремісники могли показати і обмінятися своїми виробами. У Греції знеохочувати громадян від клопотів громадського життя, тобто від марнування свого часу в такий непродуктивний спосіб, як *agoreuein* чи *politeuesthai,* і перетворити *agora* у мережу магазинів, подібно до базарів східного деспотизму, означало руйнувати амбіції усіх тиранів. Для цих ринків, а потім для середньовічної міської торгівлі та ремісницьких районів, було характерне те, що виставляння напоказ товарів для споживання супроводжувалося виставлянням їхнього виробництва. «Значне виробництво» (якщо ми використаємо термін *Веблена)*, насправді, є не меншою характеристикою суспільства виробників, ніж «значне споживання» є характеристикою суспільства працівників.

На відміну від *animal laborans*, суспільне життя якого безсвітове (*worldless*) і нагадує стадо, а тому він неспроможний будувати чи заселяти публічну, земну сферу, *homo faber* цілком спроможний мати власну публічну сферу, навіть хоча вона, власне кажучи, не обов'язково повинна бути політичною сферою. Його політична сфера — це ринок обміну, де він може показати продукти своїх рук і заслужити визнання. Занепад мистецтва привертати увагу тісно пов'язаний зі «схильністю до обміну однієї речі іншою», і, можливо, не менше глибинно закорінений у неї, а це, за Адамом Смітом, відрізняє людину від тварини.[27] Річ у тому, що *homo faber*, будівник світу та виробник речей, може віднайти свої взаємини з іншими людьми тільки через обмін своїх виробів з їхніми, бо самі ці вироби завжди виготовляють в ізоляції. Приватність, яка з ранніх часів новочасної доби вимагала верховенства права кожного члена суспільства, була, по суті, гарантом ізоляції, без якої ніхто не може виготовити жодний виріб. Не спостерігачі та глядачі на середньовічному ринку, де ремісник окремо виставляв себе на публіку, а виникнення суспільної сфери, де інші, незадоволені спогляданням, оцінюванням та захопленням, бажаючи, щоб їх визнавали у товаристві ремісників та прагнучи, як рівні, брати участь у робочому процесі, загрожували «чудовою ізоляцією» робітника і підривали саме визначення змагання та досконалости. Таке відокремлення від

на волі. «Поява гільдій позначає другу стадію в історії промисловости, перехід від родинної системи до системи майстерень чи системи гільдій. У попередній системі не було класу ремісників, бо всі потреби родини чи інших груп задовольнялися працею членів самої групи» (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 76). У середньовічній Німеччині слово *Störer* було еквівалентне грецькому слову *dēmiourgos*. «Der griechische *dēmiourgos* heisst „Störer", er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör. Stör означає *dēmos* («народ»). (Див.: Jost Trier. «Arbeit und Gemeinschaft»//*Studium Generale*. 1950. Vol. III, 11.

27. Він емоційно додає: «Ніхто ніколи не бачив, щоб собаки робили ярмарок і обмінювалися монетами». (*Wealth of Nations*. [Everyman's ed.], I, 12).

інших — це життєво необхідна умова будь-якої майстерности, що полягає у перебуванні лише з «ідеєю», уявленням про річ, яку треба виготовити. Майстерність, на відміну від політичних форм панування, це — передусім майстерність речей та матеріалу, а не людей. Остання, справді, досить вторинна щодо майстрування, і слова «робітник» чи «майстер» — *ouvrier* і *maître* — спочатку вживали як синоніми.[28]

Єдине товариство, якого вимагає процес майстрування, це безпосередня потреба майстра у допомозі або в навчанні інших власної майстерности. Але відмінність між майстерною та немайстерною допомогою тимчасова, як і відмінність між дорослими та дітьми. Немає нічого відчуженішого чи руйнівного для майстерности, ніж групова робота, яка єдина із поділу праці передбачає «розпад операцій на їхні прості складові частини».[29] Команда, як розмножений суб'єкт усього виробництва, що виконується згідно з принципом поділу праці, володіє тією самою згуртованістю, що й частини, які формують цілісність, і кожне окреме зусилля членів команди буде фатальним для самого виробництва. Але не тільки така згуртованість, якої бракує майстрові чи робітникові у процесі виробництва, а й специфічні політичні форми буття разом з іншими — узгоджена дія та промовляння один до одного, повністю перебувають поза сферою його продуктивности. Тільки коли майстер припиняє роботу, і його виріб завершений, він може позбутися своєї ізоляції.

В історичному контексті остання громадська сфера, останнє місце зустрічі, яке принаймні пов'язується з діяльністю *homo faber*, це ринок обміну, на якому виставляються його вироби. Комерційне суспільство, характерна ознака ранніх стадій новочасної доби чи початку мануфактурного капіталізму, походить від цього «значного виробництва» із супровідним голодом універсальних можливостей обміну, а його кінець надходить з виникненням праці та суспільства праці, що витісняє значну продукцію з її «значним споживанням» та марністю, що його супроводжує.

Люди, що зустрілися на ринку обміну, звичайно, вже не є виробниками, і вони зустрілися не як приватні особи, а як власники товарів та обмінної цінности, що й грунтовно показав Маркс. У суспільстві, де обмін товарів став основною громадською діяльністю, навіть працівники, оскільки вони зіткнулися з «грошима чи власниками виробів», стають власниками, «власниками своєї влади праці». Звідси і відоме марксівське самовідчуження,

28. Levasseur E. *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avent 1789*, p. 572. У майстернях та поза ними в суспільному житті не було великої відмінности між майстром, власником крамниці та робітниками. Див. також: Pierre Brizon. *Histoire du travail et des travailleurs*, 4th ed., 1926, p. 39 ff.).

29. Charles R. Walker and Robert H. Guest. *The Man on the Assembly Line* (op. cit., I, 4 ff.) чітко показує, як поділ праці передував машинній роботі, і як вона запозичує свої принципи від нього.

деґрадаційне зведення людей до товарів, — ця деґрадація характеризує ситуацію праці у промисловому суспільстві, яке оцінює людей не як особистостей, а як виробників, відповідно до якости їхніх виробів. Суспільство праці, навпаки, оцінює людей за функціями, які вони виконують у процесі праці; поки влада праці в очах *homo faber* — це тільки засіб виробляти вищий кінцевий результат — об'єкт використання, чи об'єкт обміну, суспільство праці нагороджує владу праці такою самою вищою вартістю, яку вона зберігає для машин. Інакше кажучи, це суспільство тільки на вигляд «гуманніше», хоча це правда, що в його умовах ціна людської праці підвищується настільки, що її (працю) треба оцінювати вище і вона повинна бути ціннішою, ніж даний матеріал; насправді, вона тільки передбачає щось «цінніше», зокрема, безперешкодне функціонування машини, величезна влада процесуальности якої спочатку стандартизує, а потім знецінює усі речі до рівня споживчих товарів.

Комерційне суспільство чи капіталізм на своїх ранніх стадіях, коли він володів страхітливим духом конкуренції та здобування, ще керувалися стандартами *homo faber.* Коли *homo faber* виходить із своєї ізоляції, він виглядає, як купець чи торговець, і встановлює ринок обміну. Цей ринок мусить існувати перед виникненням промислових класів, які виробляють товари винятково для ринку, тобто виготовляють, радше, товари для обміну, ніж для споживання. У цьому процесі від ізольованого ремісництва до виробництва для ринку обміну завершений кінцевий продукт дещо змінює свою якість, але не повністю. Тривалість, що єдина визначає, чи річ може існувати і вистояти в світі, як відмінна цілісність, залишається основним критерієм, хоча вже не робить річ, придатну для використання, а радше, придатну для «завчасного накопичення» для майбутнього обміну.[30]

Це зміна якости, що відображається в сучасному розрізненні вартости використання та вартости обміну, хоча остання належить до попередньої так, як купець і торговець до виробника та промисловця. Оскільки *homo faber* виробляє предмети для використання, він не тільки продукує їх приватно і відокремлено, а також для приватного використання, з якого вони виникають та з'являються у громадській сфері, коли стають товарами для ринку обміну. Часто зауважували і, на жаль, часто забували, що цінність, як «ідея співвідношення між однією річчю та володінням іншою у концепції людини»[31] «завжди означає вартість обміну».[32]

30. Adam Smith. *Op. cit.*, II, 241.

31. Цю дефініцію подав італійський економіст Абі Ґаліянні. Я цитую за: Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith*, 1901, «Publications of the American Economic Association», 3d Ser., Vol. II, 3, p. 92.

32. Alfred Marshall. *Principles of Economics*, 1920, I, 8.

Тільки на ринку обміну, де все можна обміняти на щось іще, тобто всі речі, чи вони продукти праці чи роботи, споживчі товари, чи предмети використання, необхідні для підтримування життя тіла чи життєвих засобів, чи життя думки, стають «вартістю». Ця вартість міститься лише у визнанні громадської сфери, де речі з'являються, як товари, і ні праця, ні робота, ні капітал, ні матеріал, не наділяють об'єкт такою вартістю, а лише громадська сфера, де вона з'являється, щоб бути визнаною, бажаною або нехтуваною. Вартість — це якість, якою річ ніколи не може володіти приватно, а яку вона автоматично набуває у той момент, коли з'являється у суспільстві. Ця «ринкова вартість», як досить чітко показав Локк, немає нічого спільного з «природно притаманною вартістю»,[33] що є об'єктивною якістю самої речі, «поза волевиявленням індивідуального покупця чи продавця; щось, що додається до самої речі, яка існує незалежно від того, чи йому це подобається чи не подобається, і яку він мусить визнавати».[34] Цю природну вартість речі можна змінювати тільки за допомогою зміни самої речі, тому можна руйнувати вартість стола, позбавляючи його однієї ніжки, бо «ринкова вартість» товару змінюється «відчуженням певного співвідношення, що наділяє цей товар іще чимось».[35]

Вартість, інакше кажучи, на відміну від речей, справ чи ідей, ніколи не є продуктом специфічної людської діяльности, а з'являється тоді, коли цей продукт втягується у змінну відносність обміну між членами суспільства. Ніхто, — як слушно зауважував Маркс, — не вважав, що «продукує вартість в ізоляції», і ніхто, — він міг би додати, — у такій ізоляції не турбувався про них; речі, ідеї чи моральні ідеали «стають вартістю тільки в їхніх суспільних відношеннях».[36]

33. «Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money»// *Collected Works*, 1801, II, 21.

34. Ashley W. J. (*op. cit.*, p. 140) зауважує, що «головна відмінність між середньовічним та сучасним поглядом полягає у тому, що для нас вартість є чимось цілком суб'єктивним, тобто чимось таким, що усі намагаються вкласти у річ. Для Томи Аквінського це щось об'єктивне. Але це правда тільки частково, бо «перша річ, на якій наголошували середньовічні вчителі полягає у тому, що вартість не визначається природною досконалістю самої речі, і муха буде вартісніша, ніж перлина, яка досконала від природи (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, 1920, p. 109). Розбіжности можна уникнути, якщо взяти до уваги розрізнення Локка між «гідністю» та «вартістю», називаючи попередню *valor naturalis*, а останню — *pretium*, а також *valor*. Ця розбіжність існує, звичайно, в усіх найпримітивніших суспільствах, а в новочасні часи попередня дедалі поступається останній. (Про середньовічне вчення див. також: Slater. Value in Theology and Political Econom//*Irish Ecclesiastical Record*, September, 1901).

35. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 22.

36. *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Part II, Zürich, 1933.

Плутанина у класичній економіці[37] і ще більша плутанина у використанні терміна «вартість» у філософії були первісно спричинені тим, що давніше слово «гідність», яке ще знаходимо в Локка, замінили ззовні більше науковим терміном «вартість використання». Маркс також сприйняв цю термінологію з поваги до громадської сфери і вбачав у заміні вартости використання вартістю обміну первісний гріх капіталізму. Але Маркс, очевидно, не спрямовував «природну» об'єктивну вартість самої речі проти цих гріхів комерційного суспільства, де, звичайно, ринок обміну є найважливішим публічним місцем, і де кожна річ стає вартістю обміну чи товаром. Натомість він звів функцію речей до життєвого процесу споживання людей, які не знають, що таке об'єктивна, природна вартість, ані що таке суб'єктивна чи суспільно визначена вартість. У соціалістичному рівномірному розподілі усіх товарів для усіх, хто працює, кожна матеріальна річ перетворюється в просту функцію у процесі відтворення життя та влади праці.

Однак ця словесна плутанина показує тільки один бік медалі. Причина, чому Маркс не піддавався спокусі зберегти термін «вартість використання» та численним марним зусиллям знайти якісь об'єктивні джерела, як, наприклад, праця, земля чи прибуток, задля створення вартости, полягала у тому, що ніхто не сприймав легко те, що «абсолютна вартість» існує на ринку обміну, який є властивою сферою вартостей і шукати її — марні зусилля. Таке оплакуване знецінювання усіх речей, тобто втрата усіх природних вартостей, починається з їхнього перетворення у вартості чи товари з моменту їхнього існування лише у зв'язку з деякими іншими речами, які можуть з'явитися замість них. Універсальна відносність, що річ існує лише у зв'язку з іншими речами, і втрата природної гідности, коли вже більше ніщо не володіє «об'єктивною» вартістю, незалежною від завжди змінювального характеру поступливости і пропозицій, притаманні самій концепції вартости.[38] Причина, чому цей розвиток,

37. Яскрава ілюстрація плутанини у теорії вартостей Рікардо, особливо його віри в абсолютну вартість. (Чудові інтерпретації див. у: Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economy Theory*, 1953, p. 66 ff., and Walter A. Weisskopf. *The Psychology of Economics*, 1955, ch. 3).

38. Правдивість зауваження Ашлі, яке ми вище зацитували, полягає у тому, що Середньовіччя, власне кажучи, не знало про ринок обміну. Для середньовічних учителів вартість речі не визначалася її гідністю чи об'єктивними потребами людей, як наприклад, у Бурідана: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam*, і «тільки ціна» була, звичайно, результатом спільного оцінювання, за винятком того, що «на рахунку розмаїтих та ницих бажань людини стало вигідно, щоб середина визначалася за оцінкою окремих розумних людей» (Gerson, *De contractibus* i. 9, цит. за: O'Brien, *op. cit.*, p. 104 ff.). Через відсутність ринку обміну неуникненним було те, що вартість однієї речі повинна визначатися лише її зв'язком чи співвідношенням з іншою річчю. Тому мова не про те, що вартість об'єктивна чи суб'єктивна, а в тому, чи може вона бути абсолютною чи лише вказує на зв'язок між речами.

який виглядає неуникненним у комерційному суспільстві, стає глибоким джерелом тривоги і висуває головну проблему нової науки про економіку, полягала навіть не у відносності, як такій, а, радше, у тому, що *homo faber*, уся діяльність якого визначається постійним використанням критеріїв, вимірів, правил та стандартів, не може перенести втрати «абсолютних» стандартів чи критеріїв. Гроші, які, очевидно, служать спільним знаменником різних речей, творять основу їх взаємообміну, аж ніяк не є незалежним і об'єктивним існуванням, що переступає всі форми використання та вистоює всі маніпуляції, критерії чи інші процеси вимірювання, зважаючи на речі, що вимірюються, та на людей, які їх привласнюють.

Це не втрата стандартів та універсальних правил, без яких людина не може побудувати жодного світу, що Платон вже відчув у Протагоровій пропозиції створити людину, виробника речей, та зробити їх використання найвищим виміром. Це показує, як тісно відносність ринку обміну пов'язується з інструментальністю, що виринає зі світу ремісництва та досвіду виробництва. Попередня, звичайно, походить від останньої і розвивається без перешкод. Платонова відповідь, що, однак, не людина, а «Бог є мірилом усіх речей», була б порожнім, моралізаторським жестом, коли б була правда, — як вважала новочасна доба, — що інструментальність під маскою корисности керує сферою завершеного світу так само особливо, як вона керує діяльністю, через яку народжується світ та всі речі в ньому.

НЕПЕРЕРВНІСТЬ СВІТУ І ТВІР МИСТЕЦТВА

Серед речей, що надають людській майстерності стабільности, без якої вона ніколи не може бути надійним притулком для людини, є предмети, що не мають жодної корисности і які завдяки своїй унікальності не підлягають обмінові, а отже, кидають виклик вирівнюванню за допомогою такого спільного знаменника, як гроші; якщо вони й надходять на ринок обміну, то їх можна лише умовно оцінити. До того ж зв'язок з твором мистецтва — це, звичайно, не його «використання»; навпаки, він повинен обережно відриватися від контексту всього буденного використання, щоб здобути своє місце у світі. Він також повинен мати менше контактів, ніж інші речі. І річ не в тому, що ця безкорисливість завжди була притаманна мистецьким творам, і мистецтво раніше служило так званим релігійним потребам людей так, як буденний ужиток речей служить буденним потребам. Річ у тому, що навіть якщо історичні джерела мистецтва мали винятково релігійний чи мітологічний характер, то мистецтво гідно пережило своє відокремлення від релігії, магії та мітології.

Мистецькі твори завдяки своїй постійності найбільш земні (*the most worldly*) з усіх матеріальних речей; їхня довгочасність найменше зазнає впливу корозійних ефектів природних процесів, бо вони не є об'єктом використання живих створінь, використання, яке, звичайно, далеке від актуалізації власної мети — як, наприклад, мета крісла актуалізується тоді, коли на нього сідають, —і може тільки зруйнувати їх. Тому їхня тривкість вищого порядку, ніж та, якої потребують усі інші речі для власного існування; вона віками може набувати неперервности. В цій перманентності сама стабільність людської майстерности, яку засвоїли і використовують смертні, ніколи не може бути абсолютною і досягає власної репрезентації. Ніде істинна тривалість світу речей не з'являється так чітко і так явно, і ніде цей світ речей не виявляється так ефектно, як у безсмертному притулку для смертних (*the non-mortal home for mortal beings*). Хоча ця земна стабільність стає очевидною у перманентності мистецтва, тому передчуття безсмертности, не безсмертности душі чи життя, а чогось такого безсмертного, якого можна досягти смертними руками, матеріалізується, щоб виділятися і бути побаченою, звучати і бути почутою, промовляти і бути читаною.

Безпосереднє джерело мистецького твору — це людська здатність до мислення, подібно до того, як людська «схильність до обміну товарами» є джерелом використання речей. Це спроможності людини, а не просто атрибути тваринних інстинктів людини, таких як відчуття, бажання, потреби, з якими вони пов'язані і які часто є їхнім змістом. Такі людські властивості не пов'язуються зі світом, який людина творить так, як свій дім на землі, і що відповідає іншим видам роду тварин, а коли б вони встановили створене людиною довкілля для людських тварин, то це був би не-світ, радше, продукт еманації, а не креації. Мислення пов'язується з відчуттями і перетворює їхню німу, неартикульовану пригніченість так, як обмін перетворює неприховану жадобу бажання, а використання перетворює безнадійну пристрасть потреб — поки всі вони здатні входити у світ і перетворюватися в інші речі, щоб матеріалізуватися. У кожному разі людська здатність, що за своєю природою відкрита до світу та комунікування, переступає межі власного ув'язнення і звільняється від нього в світі.

У мистецьких творах матеріалізація — це щось більше, ніж перетворення; це перевтілення, це ніби мінлива метаморфоза самої природи, в якій усе, що згоріло дотла, має зворотний характер, і навіть прах може перетворитися у полум'я.[39] Мистецькі твори — це речі мислення, яке не

39. Текст відсилає до поезії Рільке про мистецтво, який має назву «Магія» і описує це перевтілення. Фрагмент звучить так: «Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen/ solche Gebilde—: Fühl! und glaub!/ Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen,/ doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub,/ Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers/ scheint das gemeine Wort hinaufgestuft.../ und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers,/ der nach der unsichtbaren Taube ruft» (в *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern*, 1950).

суперечить їхньому буттю як речей. Процес мислення сам собою не продукує і не виробляє матеріальних речей, таких, як книжки, картини, скульптури чи музичні композиції, тоді як використання само собою продукує і виробляє будинки та меблі для них. Матеріалізація, яка відбувається, коли ми описуємо щось, передаємо на картині якийсь образ, моделюємо якусь фігуру чи творимо якусь мелодію, звичайно, пов'язується з думкою, що передує їй, але що насправді перетворює думку в дійсність і продукує речі мислення, то це та сама майстерність, яка завдяки найнеобхіднішим знаряддям людських рук створює інші довгочасні речі людської майстерности.

Ми раніше зауважили, що за матеріалізацію, без якої жодна річ не може стати матеріальною, треба платити, і ціна — це саме життя; це завжди «мертві букви», у яких має виживати «живий дух», смертність, від якої він може врятувати себе лише тоді, коли мертві літери знову вступлять у зв'язок із життям, що намагатиметься воскресити їх, хоча це воскресіння мертвого поділяється з усіма живими речами, тобто вони знову вмиратимуть. Ця смертність, хоча частково присутня в усіх видах мистецтва і ніби засвідчує прірву між первісною оселею думки у серці чи в голові людини та її призначенням у світі, у різних видах мистецтва різна. У музиці та поезії, що є найменше матеріальними з усіх видів мистецтва через свій «матеріальний» вміст звуків та слів, матеріалізація та майстерність, яких вони вимагають, зводиться до мінімуму. Талановитий молодий поет чи музикант можуть набути досконалости без тренування та вправляння, однак цей феномен важче віднайти в живописі, скульптурі чи архітектурі.

Поезія, матеріалом якої є мова, можливо, найгуманніша і найменше земна з усіх мистецтв, єдина, де кінцевий продукт найтісніше пов'язується з думкою, що його надихає. Тривкість поетичного твору формується за допомогою згущення (*condensation*), тобто вона подібна до насичености та сконцентрованости мовлення. Тут пригадування, *Mnēmosynē*, мати всіх муз, прямо перетворюється у пам'ять, а поетичний засіб перетворення — це ритм, завдяки якому поетичний твір майже сам закріплюється в пригадуванні. Ця близькість до живих спогадів, що уможливлює поетичний твір і допомагає йому тривати поза надрукованою чи написаною сторінкою, і хоча «якість» поетичного твору повинна бути предметом для різних стандартів, її «вікопомність» (*memorability*) неминуче визначатиме її довгочасність, тобто її шанс постійно закріплюватися у пам'яті людства. З усіх речей думки поезія найближча до неї, а поетичний твір найменше є річчю, ніж будь-який інший твір мистецтва; і навіть поетичний твір, незалежно від того, як довго він існуватиме, у вигляді живого слова у спогадах барда і його слухачів, буде все-таки «зроблене», тобто його запишуть і перетворять у матеріальну річ серед інших речей, бо пам'ять

і дар пригадування, від якого походять всі прагнення вічности, потребують матеріальних речей, щоб вони нагадували про них, і щоб самі гинули.[40]

Думка і пізнання — це не одне і те ж. Думка, джерело мистецького твору, є виявом без перетворення чи перевтілення в усій великій філософії, а основний вияв пізнавальних процесів, через які ми набуваємо і накопичуємо знання, — це наука. Пізнання завжди домагається визначеної мети, яку можна встановити як практично, так і за допомогою звичайної допитливости; якщо досягнуто цієї мети, то процес пізнання завершується. Думка, навпаки, не має поза собою ані завершення, ані мети, і вона навіть не продукує результатів; не лише утилітарна філософія *homo faber*, а й люди діяльности і любителі результатів у науці ніколи не пропускали нагоди показати, що думка зовсім «безкорисна», так само безкорисна, як і твори мистецтва, які вона надихає. І не тільки на ці безкорисні продукти думка може претендувати, бо їх так само, як і великі філософські системи важко назвати результатом чистого мислення, оскільки художник чи філософ повинні перервати саме процес мислення, щоб перетворити свій твір у матеріальну форму. Діяльність мислення така невблаганна і повторювальна, як і саме життя, тому запитання, чи думка взагалі має якесь значення, є такою нерозгаданою загадкою, як питання про значення життя; її процеси так інтимно охоплюють людську екзистенцію, що її початок та кінець збігаються із самим людським життям. Хоча й думка надихає найбільш земну продуктивність *homo faber*, вона аж ніяк не є його прерогативою; вона починається, щоб відстоювати себе, як джерело його натхнення лише там, де *homo faber* виходить поза власні межі, і починає продукувати безкорисні речі та предмети, які так само не пов'язуються з матеріальними та інтелектуальними бажаннями, з фізичними потребами людини, як і його жадоба до знань. З іншого боку, пізнання належить усім, а не тільки інтелектуальним та мистецьким процесам; і подібно до виробництва, є процесом, що має початок і кінець, корисність якого можна перевірити, і який, хоча й не продукує результатів, зазнає такої самої невдачі, як і майстерність тесляра, що зробив двоногий

40. Ідіома «творити поезію» чи *faire des vers* як опис діяльности поета, вказує на цю матеріалізацію. Це стосується також і німецького слова *dichten*, що, мабуть, походить від латинського *dictare*: «das ausgesonnene geistig Geschaffene niedarschreiben oder zum Niederscheiben vorsagen» (Grimm's Wörterbuch); це також може стосуватися і коли слово походить, як це сьогодні стверджує *Etymologisches Wörterbuch* (1951) Kluge/Götze від *tichen*, старого слова для *schaffen*, яке, можливо, пов'язане з латинським словом *fingere*. У цьому випадку поетична діяльність, що створює поетичний твір перед його записом, також сприймається, як «робота». Тому Демокріт оцінював божественний талант Гомера, що «створив світ з розмаїтих слів» — *epeōn kosmon etektēnato pantoiōn* (Diels, *op. cit.*, B21). Таке саме наголошування на майстерності поетів є у давньогрецькій ідіомі для позначення мистецтва поезії: *tektōnes hymnōn*.

стіл. Процес пізнання у науці здебільшого не відрізняється від функцій пізнання у виробництві; наукові результати, які одержали за допомогою пізнання, долучаються до людської майстерности, як і усі інші речі.

Як думка, так і пізнання повинні відрізнятися від влади логічних суджень, що є виявом таких операцій, як висновки аксіоматичних або очевидних тверджень, зараховування до певних категорій окремих явищ за загальними правилами, або техніка витворювання ланцюга висновків. У цих людських здатностях ми насправді стикаємося з певним видом влади мозку, яка тільки в одному аспекті ніщо так не нагадує, як владу праці, яку людиноподібна тварина розвиває у своєму метаболізмі з природою. Розумові процеси, які підживлює влада мозку, ми, звичайно, називаємо інтелектом, і цей інтелект можна, очевидно, вимірювати інтелектуальними тестами, так само, як тілесну силу можна вимірювати іншими засобами. Їхні закони, закони логіки, можна виявити так само, як і інші закони природи, бо вони майже вкорінені у структуру людського мозку, вони мають ту саму силу примусу, що й рушійна сила необхідности, яка регулює інші функції нашого тіла. У структурі людського мозку закладена здатність примусу, щоб добитися того, що два помножити на два дорівнює чотири. Якщо правда, що людина — це *animal rationale* у тому значенні, в якому новочасна доба розуміла цей термін, зокрема, як вид тварин, що відрізняється від інших тварин тим, що наділений вищою владою мозку, тоді нововідкриті електронні машини, що іноді призводять або до розгублености, або до збентеженості їхніх винахідників, і що так дивовижно «інтелектуальніші» від людей, будуть *homunculi*. Їх, подібно до усіх машин, замінила і штучно поліпшила влада людського мозку, віками дотримуючись освяченого засобу поділу праці, щоб перетворити кожну операцію на найпростіші складові частини. Найвища влада машини виявляється у її швидкості, яка набагато вища від швидкости влади людського розуму; завдяки цій верховній владі машина може виконувати операції розмноження, що вже є переелектронним засобом. Все, що довели великі комп'ютери, то це те, що новочасна доба помилялася, коли вірила разом з Гоббсом, що раціональність, у значенні «розрахунку наслідків» найвища і, можливо, найлюдяніша з усіх людських спроможностей, і що Маркс, Ніцше та Бергсон, ці в'язні життя та праці, мали рацію, коли вбачали у цьому типі інтелекту, який вони помилково сприйняли за розсудок, просту функцію самого процесу життя, чи як Юм це сформулював, просто «рабиню пристрасти». Очевидно, ця влада розуму і примушування логічних процесів, які вона ґенерує, не здатні зводити світ, бо вони безсвітові, а процеси життя, праці та споживання є, власне, примусовими.

Одна із вражаючих суперечностей у класичній економіці — те, що ті самі теоретики, які гордилися узгодженістю свого утилітарного світогляду, часто досить невиразно розуміли саме поняття утилітарности. Зазвичай, вони добре усвідомлювали, що специфічна продуктивність роботи

менше полягає в її корисності, ніж у її здатності до продукування довгочасности. Цією суперечністю вони мовчазно відзначили відсутність реалізму в своїй утилітарній філософії. Хоча довгочасність буденних речей є й відображенням перманентности найбільш земних з усіх речей, на які твори мистецтва здатні, то щось з цієї якости, — яка, за Платоном, була божественна, бо наближалася до безсмертности, — притаманне кожній речі, і саме ця якість чи її відсутність виділяються зі своєї форми і роблять її або чудовою або потворною. Звичайно, буденне використання предметів не спрямовується і не повинно спрямовуватися на красу; якщо щось взагалі має форму і його можна побачити, то воно не може допомогти бути красивим, потворним чи чимось посереднім. Все, що існує, повинно з'являтися, і ніщо не може з'являтися без власної форми; насправді не існує речі, яка б не переступала межі свого функціонального використання, а її переступання, краса чи потворність ототожнюються зі з'явою перед публікою та з можливістю бачити її. До того ж, у її суто земній екзистенції кожна річ також переступає сферу чистої інструментальности, коли завершене її виготовлення. Стандарт, за яким оцінюється досконаліть речі, ніколи не є простою корисністю, хоча деформований стіл виконуватиме таку саму функцію, як і гарний на вигляд стіл, але його адекватності чи неадекватності до нього, повинні засновуватися на подібності, тобто, мовою Платона, його адекватність чи неадекватність *eidos* або ідеї, мисленнєвому образові, чи образові, побаченому внутрішнім оком, що передує його появі в світі і переживає його потенційне руйнування. Інакше кажучи, навіть використання предметів оцінюється не згідно з суб'єктивними потребами людей, а згідно з об'єктивними стандартами світу, де вони знаходять собі місце, щоб тривати і щоб їх бачили та використовували.

Світ речей, що створила людина (*the man-made world of things*), і людська майстерність, яку заснував *homo faber*, стають домом для смертних людей, і їхня стабільність лише тоді витриваліша та довгочасніша, ніж завжди мінливий рух людського життя та вчинків, коли вона переступає межі як чистого функціоналізму речей, що виготовлені для споживання, так і чисту корисність речей, що виготовлені для використання. Життя в його не-біологічному сенсі, проміжок часу, який надається людині між народженням та смертю, виявляється у дії та мовленні (*action and speech*), що поділяють з життям свою природну марність. «Звершення великих справ і промовляння великих слів» не залишатиме жодного сліду, жодного виробу, що зможе тривати після завершення дії та сказаности слів. Якщо *animal laborans* потребує допомоги *homo faber*, щоб полегшити свою працю та погамувати свій біль, і якщо смертні потребують його допомоги, щоб збудувати дім на землі, то люди дії та мовлення потребують допомоги *homo faber* у його найвищій спроможності, тобто допомоги художників, поетів, історіографів, скульпторів чи письменників, бо без них лише єдиний продукт їхньої діяльности — історія, яку вони творять і розповідають, не

виживе взагалі. Щоб бути тим, чим світ є, що завжди означало бути оселею для людей упродовж їхнього життя на землі, людська майстерність повинна бути місцем, що придатне для дії і мовлення, для діяльности, що не лише повністю безкорисна для потреб життя, а й повністю відмінна від розмаїтих видів виробництва, через які сам світ і всі речі в ньому витворюються. Нам не треба робити вибір між Платоном та Протагором, тобто вирішувати, хто — людина чи Бог повинні бути мірилом усіх речей; однак очевидним є те, що це мірило не може бути ані рушійними потребами біологічного життя та праці, ані утилітарним інструменталізмом виробництва та використання.

Частина 5

Дія

Будь-яку скорботу можна пережити, якщо написати про неї в оповіданні або розповісти комусь.

Ісаак Дінесон

Nam im omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit guod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne guod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(Позаяк у кожному вчинку, який має намір здійснити виконавець, робить він це з природної необхідности, чи з вільної волі, існує розкриття його власного образу. З цього випливає, що кожен виконавець у процесі виконання отримує насолоду від того, що він робить; бо він існує в цьому світі, жадає визнання свого *ego*, і коли у процесі виконання це *ego* виконавця підсилюється, насолода неодмінно з'являється... Отже, ніщо не діє, поки [завдяки своїм діям] воно не відкриває своє приховане я).

Данте

ВИЯВЛЕННЯ ПОСЕРЕДНИКА В МОВЛЕННІ ТА ДІЇ

Людська множинність, основна умова дії та мовлення, має двозначний характер рівности та відмінности. Коли б люди не були рівні, вони не могли б розуміти ані один одного, ані своїх попередників, ані планувати майбутнього і передбачати потреби своїх спадкоємців. Коли б люди не відрізнялися між собою, то кожна людина відрізнялася б від іншої, яка є, була чи буде, і вони не потребували б ані мовлення, ані дії, аби порозумітися. Щоб комунікувати, достатньо було б знаків, звуків, однакових потреб та бажань.

Людська відмінність — це не те саме, що інакшість, ознака *alteritas*, яка притаманна всьому, що існує, і що в середньовічній філософії було однією з чотирьох основних універсальних характеристик Буття, яка переступала межі будь-якої окремої якости. Правда, інакшість — це важливий аспект

множини, причина відмінности всіх наших означень, того, що ми нічого не здатні сказати без відрізнення його від чогось іншого. Інакшість в її найабстрактнішій формі можна віднайти лише в розмноженні неорганічних об'єктів, оскільки вже всі форми органічного життя виявляють варіації та відмінності навіть між членами одного роду. Але тільки людина може виразити цю відмінність і може сама відрізнятися, тільки вона може комунікувати. У людині інакшість, яку вона поділяє з усім, що існує, і відмінність, яку вона поділяє з усім живим, стає унікальністю (*uniqueness*), а людська множинність і є парадоксальною множинністю унікальних істот.

Цю унікальну відмінність виявляють мовлення і дія. Завдяки їм люди відрізняються між собою; це спосіб появи людей один перед одним не як простих фізичних об'єктів, а як людей. Ця поява, що відрізняється від простого тілесного існування, полягає в ініціативності, і це та ініціативність, від якої жодна людина не може стриматися. Вона не притаманна жодній іншій діяльності *vita activa*. Люди спокійно можуть жити без праці, вони можуть змушувати інших працювати на них, вони також можуть просто використовувати та насолоджуватися світом речей без них самих; життя експлуататора та рабовласника, як і життя паразита несправедливе, але воно, звичайно, людське. Життя без мовлення та дії, — а це єдиний життєвий шлях, що серйозно не визнає жодних появ та зникнень у біблійному значенні слова, — буквально мертве для світу; воно перестає бути людським життям, оскільки не відбувається серед людей.

Зі словом та ділом ми входимо в людський світ, і це входження подібне до другого народження, в якому ми підтверджуємо і сприймаємо голий факт нашої первісної фізичної появи. Це входження не змушує необхідність, як у випадку праці, і воно не керується корисливістю, подібно до роботи. Його стимулює присутність інших, до товариства яких ми хочемо приєднатися, але вони ніколи не зумовлюють його; його імпульс походить від початку, що настає у світі, коли ми народжуємося, і якому ми відповідаємо започаткуванням чогось нового за власною ініціативою.[1] Діяти, в найзагальнішому значенні, означає виявляти ініціативу, започатковувати (як вказує давньогрецьке слово *archein*, «починати», «вести»,

1. Цей опис підтверджують недавні відкриття у психології та біології, які також вказують на близьку спорідненість між мовленням та дією, їхньою спонтанністю та практичною безцільністю. Див. особливо: Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), яка подає чудовий підсумок результатів та інтерпретацій сучасних наукових досліджень, а також містить багато цінних спостережень. Те, що Ґелен подібно до науковців, на висновках яких він ґрунтує свою теорію, вірить, що ці специфічно людські спроможності водночас є «біологічною необхідністю», тобто потрібні для такого біологічно слабкого організму, яким є людина, це окреме питання і в цьому контексті нас не цікавить.

і відповідно, «керувати»), урухомлювати (що є первісним значенням латинського слова *agere*). Люди, що виявляють ініціативу, тому, що вони *initium*, новоприбульці та початківці завдяки народженню спонукаються до дії. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*, сказав Августин у своїй політичній філософії.[2] Той початок є не те саме, що й початок світу;[3] це не початок чогось, а когось, хто сам започатковує себе (*a beginner himself*). Зі створенням людини принцип початку з'являється в світі сам собою, що, звичайно, є лише іншим способом висловлювання того, що принцип свободи виник тоді, коли було створено людину, але аж ніяк не раніше.

Вже у самій природі початку закладено, що початок — це щось нове, щось таке, чого не можна очікувати від того, що було раніше. Цей характер приголомшливої несподіваності притаманний усім початкам і усім джерелам. Тому походження життя від неорганічного джерела — це нескінченна неймовірність неорганічних процесів, так як народжується Земля з погляду процесів у Всесвіті чи відбувається еволюція людини від тварини. Нове завжди відбувається на тлі великих переваг статистичних законів та їхньої ймовірности, які з погляду практичних, щоденних цілей досягають певности; тому нове завжди з'являється у вигляді чуда. Те, що людина спроможна діяти, означає, що від неї можна очікувати несподіваности, що вона здатна виконувати те, що нескінченно неймовірне. А це знову можливе тільки тому, що кожна людина унікальна, що з кожним народженням у світі з'являється щось унікально нове. З поваги до цього «когось», хто унікальний, можна сказати, що нікого такого не було перед ним. Якщо дія, як початок, відповідає фактові народження, якщо це актуалізація людської обставини народжуваности, тоді мовлення відповідає фактові відмінности, і це — актуалізація людської умови множинности, того, що жива істота відмінна і унікальна серед рівних.

Дія і мовлення так тісно пов'язані тому, що первісна і специфічно людська дія повинна водночас містити в собі відповідь на запитання, яке ставлять кожному новоприбульцеві: «Хто ви?» Те, ким є новоприбулець, приховується в його словах та справах; очевидно, що спорідненість між мовленням та виявленням набагато тісніша, ніж між дією та виявленням,[4] як близькість між дією та початком тісніша, ніж між мовленням та

2. *De civitate Dei*, xii. 20.

3. За Августином, два поняття були такі різні, що він використав різні слова, щоб вказати початок, яким є людина (*initium*), окреслюючи початок світу *principium*, як стандартний переклад першого рядка Біблії. Як можна побачити з *De civitate Dei* xi. 32, слово *principium* для Августина має менше радикальне значення; початок слова «не означає, що спочатку було ніщо (бо ангели були)», оскільки він виразно говорить у фразі, що цитується вище з посиланням на людину, що нікого не було перед нею.

4. Саме тому Платон стверджує, що *lexis* («мовлення») ближче до істини, ніж *praxis*.

початком, хоча багато дій виконуються за допомогою мовлення. Без мовного супроводу дія тільки втратила б свій характер виявлення і могла б втратити свій предмет; не діяльна людина, а роботи-виконавці можуть досягнути того, що власне кажучи, може залишитися незбагненним. Безмовленнєва дія (*speechless action*) не може бути дією, бо тоді не матиме більше виконавця, і той, хто робить справи (*the doer of deeds*), існує тільки тоді, коли він водночас є речником слів. Дія, яку він розпочинає, виявляється через слово, хоча його справи можна сприймати в їхній грубій фізичній появі без словесного супроводу; дія стає релевантна тільки через мовлене слово, завдяки якому виконавець ототожнює себе за допомогою оголошування, яке він робить, зробив чи збирається робити.

Жодна інша людська діяльність не вимагає так мовлення, як праця. В усіх інших видах діяльности мовлення відіграє підпорядковану роль, як засіб комунікації чи просте доповнення до чогось, чого можна досягти мовчки. Правда, мовлення як засіб комунікації та інформації надзвичайно корисне, але його як таке, можна замінити написаним словом, що матиме більшу користь як засіб передачі певних значень, як у математиці та інших точних науках чи в конкретних видах командної роботи. Тому правдою також є те, що здатність людини діяти і, зокрема, діяти конкретно, надзвичайно корисне для самозахисту чи переслідування власних інтересів; якщо ніщо більше тут не поставлено на карту, і якщо використовувати дію, як засіб досягнення мети, то очевидно, що тієї самої мети можна досягти набагато легше в німому насильстві, і дія виглядатиме не вельми ефективною заміною насильства, так само як з погляду чистого утилітаризму, мовлення виглядає незграбною заміною написаних слів.

У мовленні та дії люди показують хто вони, активно виявляють свою унікальну особистісну тотожність і тому уможливлюють свою появу в людському світі, тоді як їхня фізична тотожність з'являється без жодної власної діяльности в неповторній формі тіла і звучанні голосу. Виявлення «ким», а не «чим» є хтось, тобто його здатності, обдарування, талант чи вади, які повинні висуватися або приховуватися, є у всьому, що хтось говорить чи робить. Все це можна приховати лише в повному мовчанні та цілковитій пасивності, але виявлення цього не можна досягти як вольової мети, хоча можна володіти та розпоряджатися тим «хто» так само, як він може розпоряджатися своїми здатностями. Навпаки, більше, ніж правдоподібно, що «хто», який з'являється так очевидно для інших, залишається прихованим від себе, подібно до *daimōn* у грецькій релігії, який супроводжує кожну людину впродовж її життя, завжди заглядаючи зізаду через плече і тому його бачать тільки ті, з ким він зустрічається.

Ця здатність виявлятися у мовленні та дії виникає там, де люди є разом з іншими, а не для них чи проти них, тобто в чистій людській згуртованості. Хоча ніхто не знає, кого він віднайде, коли виявляє себе в справах чи в слові, і кожен повинен бути готовий ризикувати в цьому виявленні, але

ані виконавець доброї роботи, що повинен зберігати повну анонімність, ані злочинець, що повинен ховатися від інших, не можуть покладатися на себе. Вони — одинокі фігури, одні живуть задля всіх людей, інші — проти них; тому вони залишаються поза межами людських стосунків і в політичному значенні це маргінальні фігури, що звичайно виходять на історичну сцену в часи занепаду, розпаду та політичного банкрутства. Дія через притаманну їй тенденцію виявляти посередника в своєму процесі потребує для власної повної появи сліпучої яскравости, яку ми назвали славою, і яка можлива лише в громадській сфері.

Дія без виявлення посередника в ній втрачає свій специфічний характер і стає лише однією формою досягнення серед багатьох інших. Тоді, звичайно, вона не є таким засобом досягнення мети, як праця є засобом продукування предметів. Так трапляється завжди, коли людська згуртованість втрачається, тобто коли люди перебувають в позиції лише «для» або «супроти» інших людей, як наприклад, у сучасній боротьбі, коли люди вдаються до дій та використовують насильницькі засоби проти своїх ворогів і щоб якось виправдати себе. У тих випадках, які, звичайно, завжди були, мовлення стає «просто розмовою», ще одним засобом досягнення мети, який служить або для обманювання ворога, або для зачаровування кожного за допомогою пропаганди; тут слова не виявляють нічого, виявлення постає лиш у справах, і це досягнення подібно до інших досягнень, не може виявити це «хто», унікальну і відмінну тотожність посередника.

У цих випадках дія втратила якість, завдяки якій вона переступає межі простої продуктивної активности, яка від виготовлення корисних предметів і до натхненних витворів мистецтва не має більшого значення, ніж те, що виявляється в завершеному продукті і не намагається показувати щось більше, крім того, що таке очевидне в кінці виробничого процесу. Дія не має назви, несуттєво, «хто» долучається до неї, а твір мистецтва зберігає свою значущість незалежно від того, знаємо ми чи не знаємо ім'я його автора. Пам'ятники невідомому солдатові після першої світової війни стали випробовуванням для потреби прославляння, для пошуків «хто», для ототожнення когось, кого повинні виявити чотири роки масових вбивств. Нездійсненність цього бажання і небажання відмовитися від усвідомлення того, що посередником війни насправді був ніхто, який і надихнув зведення пам'ятників «невідомому», всім тим, хто під час війни втратив шанс стати відомим і кого війна позбавила не їхнього досягнення, а їхньої людської гідности.[5]

5. *Розповідь* В. Фолкнера (1954) найбільше вражає з усієї літератури про першу світову війну своєю виразністю та сприйнятливістю, бо її герой — це Невідомий Солдат.

МЕРЕЖА СТОСУНКІВ ТА ІНСЦЕНІЗОВАНІ РОЗПОВІДІ

Виявлення того, ким є незамінні мовець і виконавець, очевидно набуває серйозної матеріальности, яка руйнує всі зусилля однозначних вербальних висловів. У момент, коли ми хочемо сказати, ким є хтось, наш запас слів вводить нас в оману, і описуючи його, ми заплутуємося в якостях, які єднають його з іншими, йому подібними; ми починаємо описувати тип чи «характер» у старому значенні слова, і як наслідок, його особлива унікальність втікає від нас.

Це руйнування споріднене з відомою філософською неспроможністю дати визначення людини, бо усі визначення є описами або інтерпретаціями того, якою вона є, тобто якостей, які вона поділяє з іншими людьми, а її особливу відмінність можна віднайти тільки за допомогою визначення «хто» вона. Окремо від цієї філософської заплутаности неможливість ніби кристалізує у словах живу сутність особи, що виявляється в потоці справ та мовлення, і має велике значення для всієї сфери людських стосунків, в якій ми існуємо, передусім, як живі істоти, що діють і промовляють. Вона принципово відрізняється від нашої здатности привласнювати ці стосунки, оскільки ми привласнюємо речі, які природа віддає в наше розпорядження. Річ у тому, що виявлення «мережі» відбувається так само, як і ненадійне виявлення античних оракулів, що за Гераклітом, «ані виявляються, ані приховуються в словах, а лише подають знаки виявлення».[6] Це основний чинник однакової непевности як політичного характеру, так і всіх безпосередніх стосунків між людьми, без посереднього стабілізуючого та кристалізуючого впливу речей.[7]

Це тільки перше з багатьох руйнувань, через які дія і відповідно згуртованість та взаємозв'язок між людьми імпровізуються. Це, мабуть, найважливіше з усіх, з якими ми матимемо справу, оскільки воно не виникає з порівняння з надійнішими та продуктивнішими видами діяльности, такими, як виробництво чи споглядання чи пізнання, чи навіть праця, а вказує на щось, що руйнує дію власними цілями. Що тут поставлено на карту, то це характер виявлення, без якого дія та мовлення втратили б усю людську релевантність.

6. *Oute legei oute kryptei alla sēmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4th ed., 1922, frag. B93).

7. Сократ використовував те саме слово, що й Геракліт, *sēmainein* («показувати і давати ознаки»), для виявлення свого *daimonion* (Xenophon, *Memorabilia* i. 1.2.4). Сократ, якщо вірити Ксенофонові, пов'язував свій *daimonion* з оракулами і наполягав, що обидва повинні використовуватися для людських стосунків, де ніщо не є певне, а не для проблем мистецтва та ремесла, де все передбачуване.

Дія і мовлення відбуваються між людьми, і оскільки вони скеровані до них і набувають спроможности виявляти посередника, навіть коли їхній зміст повністю «об'єктивний», то вони стикаються зі світом речей, в якому люди рухаються, який фізично лежить між ними і поза яким виникають їхні особливі об'єктивні приземлені інтереси. Ці інтереси встановлюють в найбуквальнішому значенні цього слова щось, що *inter-est*, що лежить між людьми і тому може поєднувати їх. Дія і мовлення найбільше мають справу з цим «між» (*in-between*), що змінюється з кожною групою людей, тому слова і справи найбільше розповідають про певну приземлену дійсність як доповнення до виявлення посередника, що діє та промовляє. Оскільки це виявлення суб'єкта — інтегральна частина всього, навіть «найоб'єктивнішого» зв'язку, то фізичне, приземлене «між» перекривається разом зі своїми інтересами, і ніби переростає повністю відмінне «між», яке міститься в справах та словах і завдячує своїм походженням винятково людині, що діє і говорить безпосередньо до іншої людини. Це друге суб'єктивне «між» не є матеріальне, бо немає матеріальних предметів, в яких воно може кристалізуватися; процес діяльности і мовлення може залишитися поза такими результатами та кінцевими продуктами. Але попри всю його нематеріальність, це «між» не менше реальне, ніж світ спільних для нас речей. Ми називаємо цю дійсність «мережею» людських стосунків, що метафорично вказує на її дещо нематеріальний характер.

Звичайно, ця мережа менше пов'язана з об'єктивним світом речей, ніж мовлення пов'язане з екзистенцією живого тіла, але цей зв'язок не нагадує фасад чи, послуговуючись марксистською термінологією, природно надмірна надбудова є додатком до корисної структури самої будови. Головна помилка всіх матеріалістичних теорій у політиці, — і цей матеріалізм не марксистського і навіть не новочасного походження, а старий як і вся історія політичних теорій,[8] — полягає в ігноруванні

8. Матеріалізм у політичній теорії такий старий, як і платонівсько-арістотелівське припущення, шо політичні спільноти (*poleis*) — а не тільки сімейне життя чи домашнє співіснування кількох домашніх господарств (*oikiai*) — завдячують своїм існуванням матеріальній необхідності. (Див. у *Republic* 369 Платона, де походження *поліса* виводять з наших бажань та відсутности самодостатности. В Арістотеля див. *Politics* 1252b29: «*Поліс* виникає задля живих і залишається існувати задля них»). Арістотелівську концепцію *sympheron*, яку пізніше зустрічаємо в ціцеронівському *utilitas*, треба сприймати у цьому контексті. Обидві є послідовниками пізнішої теорії інтересу, що розвинулася, починаючи від Бодіна — як царі керують народом, так інтерес керує царями. У нові часи найчільніше місце посідає Маркс, але не через його матеріалізм, а тому, що він єдиний політичний мислитель, що досить послідовно засновував свою теорію матеріального зацікавлення на демонстративному матеріалі людської діяльности, а саме на праці — тобто на метаболізмі людського тіла з природою.

неуникности, з якою люди виявляють себе як суб'єкти, як відмінні та унікальні постаті, навіть коли вони повністю зосереджені на досягненні приземленого матеріального об'єкта. Обходитися без цього виявлення, якщо, звичайно, це можна зробити, означає перетворювати людей у щось таке, чим вони не є; а, з іншого боку, заперечувати, що це виявлення реальне і має власні наслідки, неможливо.

Сфера людських стосунків, власне кажучи, складається з мережі людських взаємин, яка є всюди, де люди живуть разом. Виявлення «мережі» через мовлення і встановлення нового початку через дію завжди занурюється у мережу, яка вже є, де можна відчути їхні негайні наслідки. Разом вони започатковують новий процес, що з'являється як унікальна історія життя новоприбульця, який неповторно впливає на життєві історії тих, з ким він стикається. І саме через цю мережу людських стосунків, яка вже є, з її незліченними суперечливими бажаннями та намірами дія майже ніколи не досягає своєї мети; а також через цього посередника, в якому лише дія реальна, тобто вона «продукує» історії з намірами або без них так природно, як виробництво продукує матеріальні речі. Ці історії повинні записуватися в документах та пам'ятках, вони повинні бути видимі в корисних предметах або творах мистецтва, їх треба оповідати та переповідати і передавати через усі матеріальні форми. Ці історії в живій дійсності не відрізняються за своєю природою від цих форм матеріалізації. Вони нам розповідають більше про свої предмети, «герой» у центрі кожної історії, — бо будь-який продукт людських рук завжди розповідає нам про їхнього майстра, хоча вони, власне кажучи, вже не є продуктами. Хоча кожен розпочинає своє життя входженням у світ людей за допомогою дії та мовлення, однак ніхто не є автором чи продюсером історії власного життя. Інакше кажучи, історії, результати дії та мовлення, виявляють посередника, але цей посередник не є автором чи продюсером. Хтось ту історію розпочав, і став її суб'єктом у двозначному розумінні цього слова, а саме: і діячем, і отримувачем дії, але ніхто не є автором.

Те, що кожне індивідуальне життя між народженням та смертю можна розповісти як історію з початком та кінцем, є передполітичною та передісторичною умовою історії, величезної розповіді без початку і кінця. А причина, чому кожне людське життя розповідає свою історію, і чому історія стає майже книгою розповідей людства, з багатьма виконавцями та промовцями, але без жодного матеріального автора, полягає в тому, що людське життя та історія є результатом дії. Тому величезна кількість невідомих в історії, що ввели в оману філософію історії новочасних часів, з'являється тоді, коли ми розглядаємо історію як цілість і виявляємо, що її суб'єкт, людство, — це абстракція, яка ніколи не зможе стати активним посередником; той самий невідомий ввів в оману політичну філософію від її античних початків і зробив свій внесок до загальної зневаги, з якою філософи з часів Платона трактували сферу людських стосунків.

Заплутаність полягає у тому, що в будь-якій серії подій, які разом формують розповідь з унікальним значенням, ми можемо в найкращому разі ізолювати посередника, який урухомлює весь процес; і хоча цей посередник часто залишається суб'єктом, «героєм» розповіді, ми ніколи не зможемо однозначно вказати на нього, як на автора всіх можливих наслідків.

Саме тому Платон думав, що людські стосунки (*ta tōn antrōpōn pragmata*), результат дії (*praxis*), не варто серйозно трактувати; дії людини з'являються, як рухи маріонетки, якою водить невидима рука за сценою, тому виглядає, що людина є різновидом іграшки Бога.[9] Варто зауважити, що Платон, який не мав виразного уявлення про новочасну концепцію історії, перший запровадив метафору виконавця за сценою, який за спиною акторів, смикає мотузку і відповідає за розповідь. Платонівський Бог символізує те, що реальні розповіді, на відміну від тих, які ми придумуємо, не мають автора; і він є справжнім провісником Провидіння, «невидимої руки», Природи, «світового духу», класових інтересів, подібности, з якою християнські та новочасні філософи намагалися розв'язати заплутану проблему, і хоча історія завдячує своїм існуванням людям, однак очевидним є те, що не вони її «роблять». (Насправді, ніщо так чітко не вказує на політичну природу історії — тобто на розповідь про дії і справи, а не на напрями, сили чи ідеї — ніж присутність невидимого виконавця за сценою, якого ми знаходимо в усій філософії історії, яку саме тому можна визнати замаскованою політичною філософією. До того ж, простий факт, що Адам Сміт потребував «невидимої руки», щоб супроводжувати економічні справи на ринку обміну виразно показує, що чиста економічна діяльність втягується в обмін, і що «економічна людина», коли з'являється на ринку, не діє ані як виробник, ані як торговець).

Невидимий виконавець за сценою — це винахід, що виникає з ментальної заплутаности (*mental perplexity*), але не відповідає жодному реальному досвідові. Через нього розповідь, як результат дії, тлумачать неправильно, як видуману історію, де, звичайно, автор гойдає мотузкою і керує грою. Видумана історія виявляє свого автора так само, як кожний твір мистецтва виразно вказує на те, що його зробив хтось; це не належить до характеру самої розповіді, а тільки до способу його появи. Відмінність між реальною та видуманою розповіддю полягає саме в тому, що останню «зробили», а попередню не робили взагалі. Реальна історія, в яку ми заангажовані упродовж свого життя, не має видимого чи невидимого автора, бо її не роблять. Єдиний «хтось», хто виявляє її, це її герої, і це єдиний посередник, в якому первісно нематеріальне виявлення унікальної відмінности «хто» може стати матеріальним *ex post facto* через дію і мовлення. Хтось, *хто* є або був, — а ми це можемо дізнатися лише з розповіді, героєм якої він є сам, інакше кажучи, з його автобіографії —

9. *Laws* 803 і 644.

все, що ми знаємо про нього, включно з роботою, яку він має виконати і залишити після себе, розповідає нам лише про те, *ким* він є або був. Про Сократа, який не написав жодного рядка і не залишив після себе жодного твору, ми знаємо набагато менше, ніж про Платона чи Арістотеля. Однак ми знаємо значно краще та ближче, хто він був, бо ми знаємо його історію, ніж те, ким був Арістотель, з думками якого ми набагато більше ознайомлені.

Герой розповіді не виявляє жодної потреби в героїчних рисах; слово «герой» первісно, тобто в Гомера, було назвою кожної вільної людини, яка брала участь в Троянській війні[10] і про яку можна скласти розповідь. Конотація мужности, яку ми сьогодні пов'язуємо з цим словом і яка є обов'язковою рисою героя, насправді, вже присутня у волевиявленні діяти та говорити взагалі, входити в світ і розпочинати власну розповідь. Ця мужність необов'язкова, і первісно її навіть пов'язували зі здатністю переживати наслідки; мужність, і навіть сміливість, вже присутні в покиданні свого приватного прихованого місця та виставлянні того, ким ми є, тобто у виявлянні та висуванні себе. Міра цієї первісної мужности, без якої дія і мовлення, а також свобода, за давньогрецьким розумінням, не були б можливі взагалі, і не стали б менше величні, а були б навіть більші, коли б «герой» був боягузом.

Особливий зміст і загальне значення дії та мовлення набувають різних форм матеріалізації у творах мистецтва, які прославляють вчинки й досягнення і за допомогою перетворення та згущення показують окремі незвичайні події в їхній повній значущости. Однак особливий характер виявлення, що притаманний дії та мовленню, прихованість посередника і мовця так нерозривно пов'язані з живим потоком дії та мовлення, що можуть представлятися та «матеріалізуватися» лише через повторення, імітацію чи *mimēsis*, що, за Арістотелем, переважають в усіх мистецтвах, але, насправді, притаманні тільки *драмі*, сама назва якої (від грецького дієслова *dran* — «діяти») вказує, що виконання гри — це імітація дії.[11] Імітаційний елемент полягає не лише в мистецтві виконавця, а й, як слушно зауважив Арістотель, у побудові чи написанні драми, принаймні настільки, що драма стає життєздатна тільки тоді, коли виставляється в театрі. Тільки виконавці та промовці, які відновлюють сюжет розповіді, можуть передавати

10. У Гомера слово *hērōs* має тверду конотацію відмінности, на яку спроможна тільки вільна людина. Ніде воно більше не з'являється в пізнішому значенні «напівбога», що, можливо, виникло з обожнювання епічних героїв античности.

11. Арістотель вже звернув увагу, що слово *drama* обрали тому, що *drōntes* («люди-виконавці») імітують (*Poetics* 1448a28). Із самої сповіді очевидно, що арістотелівська модель «імітації» у мистецтві походить від драми і що узагальнення цієї концепції, щоб зробити її придатною для застосування до всіх видів мистецтва, виглядає, радше, незграбним.

повне значення, не так самої розповіді, як «героїв», що виявляють себе в ній.[12] У давньогрецькій трагедії це могло означати, що на хід розповіді та її універсальне значення вказує хор, який не імітує,[13] і коментарі якого суто поетичні, бо нематеріальна ідентичність посередників у розповіді, оскільки вони уникають всіляких узагальнень та матеріалізацій, може виявлятися лише через імітування їхніх дій. Саме тому театр — це водночас досконале політичне мистецтво; тільки тут політична сфера людського життя переноситься в мистецтво. До того ж, лише в мистецтві єдиним суб'єктом є людина з її взаєминами з іншими.

КРИХКІСТЬ ЛЮДСЬКИХ СТОСУНКІВ

Дія, на відміну від виробництва, неможлива в ізоляції; бути ізольованим означає не мати змоги діяти. Дія та мовлення потребують навколишньої присутности інших не менше, ніж виробництво потребує навколишньої присутности природи як свого матеріалу і світу, в якому розміщатиме свої кінцеві продукти. Виробництво оточене світом, з яким воно перебуває в постійному контакті: дія та мовлення охоплені мережею дій та слів інших людей і перебувають з нею в постійному контакті. Популярна віра в «сильну людину», яка завдячує своєю силою ізоляції від інших та своїй самотності, не є забобоном, що грунтується на ілюзії, ніби ми можемо «зробити» щось у сфері людських стосунків — наприклад, так само, «зробити» інституції чи закони, як ми робимо столи чи крісла, або зробити людей «кращими» чи «гіршими»[14] — бо це свідоме руйнування усіх дій, політичних і не-політичних, поєднаних з утопічною надією, що людину можна трактувати так, як трактуємо інші «матеріали».[15] Сила індивідуальних потреб для

12. Тому Арістотель, звичайно, говорить не про імітацію дії (*praxis*), а про посередників (*prattontes*) (див.: *Poetics* 1448a1 ff., 1448b25, 1449b24 ff.). Однак він непослідовний у цьому аспекті (cf. 1451a29, 1447a28). Вирішальним є те, що трагедія не має справи з рисами людей, їхніми *poiotēs*, а з усім, що трапляється з ними, з їхніми діями, життям, доброю чи злою долею (1450a15-18). Тому зміст трагедії не можна назвати характером, а дією або сюжетом.
13. Те, що хор менше «імітує», згадується в арістотелівській *Problemata* (918b28).
14. Платон вже докоряв Періклові, що він «не зробив громадянина кращим» і через те атеняни стали гірші в кінці його кар'єри, ніж були перед тим (*Gorgias* 515).
15. Недавня політична історія має чимало прикладів, які переконують, що термін «людський матеріал» не безневинна метафора, і це саме можна сказати про цілий арсенал сучасних наукових експериментів в інженерній справі, біохімії, нейрохірургії, які намагаються трактувати і змінити людський матеріал подібно до інших матеріалів. Таке механістичне трактування типове для новочасної доби; коли античність переслідувала подібні цілі, вона була схильна

кожного процесу виробництва стає зовсім безвартісною, коли йдеться про дію, незалежно, чи ця сила інтелектуального чи матеріального походження. Історія має безліч прикладів важливости сильної людини та надлюдини, яка не знає як заручитися допомогою та співдіяти з іншими. Часто в цій її неспроможності звинувачують фатальну неповноцінність багатьох, і образа кожної видатної постаті походить від бездарних. Такі спостереження є, але вони не визначають суті справи.

Щоб проілюструвати, про що тут йдеться, ми повинні нагадати, що давньогрецька та латинська мови містять два зовсім різні і все ж взаємопов'язані слова для позначення дієслова «діяти». Двом давньогрецьким дієсловам *archein* («розпочинати», «вести» і «керувати») та *prattein* («переходити через», «досягати», «керувати») відповідають два латинські дієслова *agere* («приводити в рух», «вести») та *gerere* (первісне значення якого «переносити»).[16] Здається, що кожна дія тут поділена на дві частини: започаткування, яке зробила окрема особа, і досягнення, до якого приєднуються багато інших через «внески» та «результати». Подібний не лише взаємозв'язок слів, а й історія їхнього використання. В обох випадках слово, яке первісно призначалося тільки для другої частини дії, його досягнення — *prattein* та *gerere* — стали загальноприйнятими для позначення дії взагалі, тоді як слова, що позначають початок дії, набули спеціального значення, принаймні у мові політики. *Archein* набуло здебільшого значення «керувати» і «вести», а *agere* — радше, значення «вести», ніж «приводити в рух».

Тому роль зачинателя і провідника, що були *primus inter pares* (у випадку Гомера, царя всіх царів) перетворилася на роль керівника; первісна взаємозалежність дії, залежність зачинателя та провідника від інших задля допомоги та залежности його послідовників від нього у випадку їхніх дій, сплітаються в двох зовсім відмінних функціях: функції командування, що стає прерогативою керівника, та функції виконання цих команд, що стає обов'язком його об'єктів. Цей керівник самотній, бо через свою силу він ізольований від інших, так само, як зачинатель на початку ізолюється через свою ініціативу перед тим, як він знайде інших, що приєднаються до нього. Сила початківця та провідника виявляється лише в їхній ініціативі та ризикові, якому вони піддаються, а не в досягненнях. Якщо керівник вмілий, він може сам заявляти про себе, що, насправді, є досягненням багатьох — щось, що не було дозволено Агамемнонові, який був царем, а не правителем. Можна сказати, що за

сприймати людину, як дику тварину, що потребує приручення та одомашнення. Єдине можливе досягнення в будь-якому випадку — це вбити людину, не обов'язково, як живий організм, а як людину.

16. Про особливе використання *archein* і *prattein* у Гомера див.: C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden*, 1889.

допомогою цих заяв керівник монополізує силу, без допомоги якої він ніколи б не зумів чогось досягти. Тому народжується оманлива віра в незвичайну силу, а разом з нею і хибність сильної людини, що вона могутня лише тому, що самотня.

Через те, що виконавець завжди перебуває серед інших виконавців та має стосунки з ними, він ніколи не є просто «діячем» («*doer*»), а завжди залишається водночас і жертвою. Робити і страждати — це ніби різні боки однієї медалі, і розповідь, яку започатковує дія, складається з її справ та страждань. Ці наслідки безмежні, бо дія, хоча й повинна походити нізвідки, відбувається через посередництво, де кожна дія стає лише ланкою ланцюгової реакції, де кожний процес зумовлює інші нові процеси. Оскільки дію виконують ті, що здатні на власні вчинки та реакції, які не є просто на чиїсь вчинки відповіддю, то вона завжди нова, накладається та впливає на інші дії. Тому дія та реакція серед людей ніколи не відбуваються в замкненому колі і ніколи не можуть надійно поєднувати двох партнерів. Ця необмеженість притаманна не лише політичній дії у найвужчому значенні цього слова, хоча необмеженість людської взаємопов'язаности — це результат нескінченної множини задіяних людей, які могли б втекти, відмовляючись від дії в обмежених та швидкоплинних обставинах; найменша дія в найобмеженіших обставинах несе зародок такої самої нескінченности, бо іноді один вчинок, а часом і одне слово, призводять до зміни всієї множини.

Дія, однак, незалежно від її специфічного змісту, завжди встановлює взаємозв'язок і тому їй притаманна тенденція руйнувати всілякі обмеження та перетинати всі кордони.[17] Обмеження та кордони існують у сфері людських взаємин, але вони ніколи не жертвують структурою, що може надійно витримати шалену атаку, після якої настає кожна нова ґенерація. Крихкість людських інституцій і законів, а також усього, що стосується людського життя разом, виникає з людської обставини народжуваности, і вона досить незалежна від крихкости людської природи. Огорожа, що оточує приватну власність і забезпечує обмеження кожного домашнього господарства, територіальні кордони якого, що захищають та уможливлюють фізичну тотожність людей, і закони, які захищають та уможливлюють його політичну екзистенцію, мають величезне значення для стабільности людських взаємин саме тому, що такі принципи обмеження і захисту

17. Варто зауважити, що Монтеск'є, якого не цікавили проблеми закону, а проблеми дії, окреслював закони, як *rapports*, що існують між різними істотами (*Esprit des lois*, Book I, ch.1; cf. Book XXVI, ch.1). Це визначення вражає, бо завжди закони повинні визначати поняття меж та обмежень. Річ у тому, що Монтеск'є був менше зацікавлений у тому, що він називає «природа уряду» — наприклад, це республіка чи монархія, — ніж у «принципі, який спричиняє його виконання, ... людські пристрасті, що приводять його в рух» (Book IIIб ch.1).

з'являються з тих видів діяльности, які відбуваються у сфері людських стосунків. Обмеження закону ніколи не є повністю надійними охоронцями від дій у політичній інституції, так само, як територіальні кордони ніколи не є надійними охоронцями від зовнішніх дій. Необмеженість дії — це тільки один аспект її могутньої здатности встановлювати стосунки, тобто її особливої продуктивности; ось чому старе достоїнство поміркованости, вміння тримати себе у рамках, є водночас одним із політичних достоїнств, так само, як політична спокуса є водночас честолюбністю (і у давній Греції, де зазнали повного досвіду усіх потенцій дії, знали про це), а не волею до влади, як ми схильні вважати.

Різні обмеження та кордони, які ми знаходимо в кожному політичному організмі, вимагають захисту від необмежености дії, і вони цілком неспроможні компенсувати свою другу визначну рису — притаманну їм непередбачуваність. Це не просто питання неспроможности передбачити всі логічні наслідки окремої дії, а воно безпосередньо виникає з розповіді, що як результат дії, починається і встановлюється відразу, як тільки минає швидкоплинна мить вчинку. Річ у тому, що наступна розповідь повинна мати характер і зміст незалежно від того, чи її беруть з приватного або суспільного життя, чи вона має багато чи лише кілька виконавців, її повне значення виявляється лише тоді, коли вона завершується. На відміну від виробництва, де світло, за допомогою якого оцінюється кінцевий продукт, забезпечує образ або зразок, які заздалегідь з'явилися перед очима майстра, світло, яке просвітлює процеси дії, а отже, всі історичні процеси, з'являється лише насамкінець, часто, коли вже всі учасники мертві. Дія повністю виявляє себе лише оповідачеві, історикові, який дивиться назад і без жодних сумнівів пізнає суть проблеми набагато краще, ніж її учасники. Всі заяви, які оголошують самі виконавці, хоча зрідка і вони можуть робити цілком достовірні заяви про свої наміри, цілі, мотивації, перетворюються в корисне матеріальне джерело в руках історика і ніколи не можуть відновити розповідь у її значущості та правдивості. Те, що оповідач розказує, повинно обов'язково приховуватися від самого виконавця, бодай так довго, як він втягнутий у дію чи в її наслідки, тому що для нього значущість його дії не присутня в історії, що розповідається. Хоча й розповіді — це неминучий результат дії, однак, не виконавець, а оповідач відчуває та «робить» розповідь.

ДАВНЬОГРЕЦЬКЕ РОЗВ'ЯЗАННЯ

Непередбачуваність результатів тісно пов'язана зі здатністю дії та мовлення до виявлення, в яких можна виявити когось, не знаючи його зовсім, або можна вирахувати заздалегідь, кого він виявляє. Античний вислів, що

нікого не можна назвати *eudaimōn* перед його смертю, повинно вказати на те, про що саме йдеться, якщо ми можемо взагалі відчути його первісне значення після двох з половиною тисячі років тривіального повторювання; не лише його латинський переклад *nemo ante mortem beatus esse dici potest* передає те значення, хоча його надихнула практика католицької церкви беатифікувати своїх святих лише після тривалого часу від їхньої смерти. Оскільки *eudaimonia* не означає ані щастя, ані беатифікації, то це поняття не можна перекласти і навіть пояснити. Це слово має конотацію блаженства, хоча без будь-яких релігійних натяків, і буквально означає щось на зразок благополуччя *daimōn*, що супроводжує кожну людину впродовж її життя, що є її відмінною тотожністю, але з'являється і стає видимою тільки для інших.[18] На відміну від щастя, що є швидкоплинним настроєм, і на відміну від везіння, яке можна мати в одні періоди життя і не мати в інші, *eudaimonia*, подібно до самого життя, це триваючий стан буття, що не є ані об'єктом зміни, ані не здатний на ефективну зміну. За Арістотелем, бути *eudaimōn* і те, що було *eudaimōn,* подібно до «добре жити» (*eu dzēn*) і «добре проживши» означає одне і те саме поки триває життя; це не стан чи якась діяльність, що змінюють якості особи, як навчання і вченість вказують на дві повністю відмінні риси тієї самої особи в різні моменти.[19]

Ця незмінна ідентичність особи, хоча й нематеріально виявляє себе в діях та мовленні, стає матеріальною лише в життєвій розповіді виконавця та промовця; але як така може бути відома, тобто міцно схоплена і відчута на дотик після того, як вона дійшла до свого кінця. Інакше кажучи, людська сутність, не людська природа взагалі (чого не існує) чи загальна сума позитивних рис та вад особи, а сутність того, хто є — може з'явитися тільки тоді, коли життя відходить і залишає за собою лише розповідь. Тому хтось, свідомо залишаючись поза розповіддю, має на меті «природне» буття та ідентичність, що переможе «безсмертну славу», повинен не тільки ризикувати своїм життям, а й рішуче обирати, — як це зробив Ахілл, — коротке життя і передчасну смерть. Лише людина, яка не прожила довше від своєї найвищої дії, залишається безсумнівним власником своєї тотожности та можливої величі, бо в смерті позбувається можливих наслідків та продовження того, що вона розпочала. Що надає розповіді про Ахілла парадигматичної значущости, то це те, що вона стисло показує, що *eudaimonia* можна купити лише коштом життя і що в ній

18. Інтерпретацію *daimōn* і *eudaimonia* див. у Софокла «*Oedipus Rex*» 1186 ff, особливо рядки: *Tis gar, tis anēr pleon/ tas eudaimonias pherei/ ē tosouton hoson dokein/ kai doxant' apoklinai.* І на тлі цього неминучого викривлення хор подає свої знання: інші бачать, бо вони «мають» Едіпів *daimōn* перед своїми очима; нещастя смертних полягає у їхній сліпоті щодо власного *daimōn*.

19. Aristotle, *Metaphysics* 1048a23 ff.

можна впевнитися лише через продовження засобів для існування, в якому ми поступово себе виявляємо, через суму всіх життів в одній справі, бо історія дії завершується разом з самим життям. Правда, навіть Ахілл залишається залежний від оповідача, поета чи історика, без яких все, що він зробив, кануло б у вічність; але він єдиний «герой», а тому водночас герой, що дає в руки оповідача повне значення свого вчинку, тобто він ніби не тільки інсценізував розповідь свого життя, а й водночас «зробив» її.

Без сумніву, ця концепція дії надто індивідуальна, як би ми сьогодні сказали.[20] Вона вказує на поштовх до самовиявлення завдяки усім іншим чинникам, а тому залишається відносно незайманою щодо категорії непередбачуваности. І як така, вона стає прототипом дії для давньогрецької античности та зазнає впливу в формі так званого аґонального духу пристрасного бажання показати себе на тлі інших, що й лежить в основі концепції політики, яка переважає у місті-державі. Найвиразніший симптом цього впливу виявляється в тому, що антична Греція, на відміну від усіх пізніших цивілізацій, не зараховувала законодавство до форм політичної діяльности. На думку давніх греків, законодавець подібно до будівничого міської стіни — це хтось, хто мав це робити і завершити свою роботу перед тим, як починати свою політичну діяльність. Тому законодавця трактували так само, як ремісника чи архітектора, а отже, його могли запросити з іншої держави і наділяти його повноваженнями навіть, якщо він не мав громадянства, бо право *politeuesthai* — втягуватися в численні види діяльности, що зрештою й привело до *поліс*а, — стосувалося винятково громадян. Для них закони, подібно до міських мурів, не були результатом дії, а продуктом виготовлення. Перед тим, як люди почали діяти, визначений простір мав бути захищений і повинна бути збудована структура, щоб всі наступні дії могли відбуватися; і цим простором була громадська сфера *поліс*а, а її структурою був закон; законодавець та архітектор належали до однієї категорії.[21] Але ці матеріальні одиниці не були змістом політики (не Атени, а атенці були *поліс*ом[22]), і вони не керувалися лояльністю, як ми знаємо про це з римської моделі патріотизму.

20. Той факт, що давньогрецьке слово для «кожний» (*hekastos*) походить від *hekas* («далеко від»), показує, як глибоко повинен бути закорінений цей «індивідуалізм».

21. Див., наприклад, Арістотелеву *Нікомахову етику* 1141b25. Немає жодної іншої елементарнішої відмінности між Грецією та Римом, ніж відмінність між їхнім поважним ставленням до закону та території. У Римі заснування міста та встановлення його законів було найважливішою та найвеличнішою дією, з якими всі пізніші справи та досягнення пов'язувалися, щоб набути політичної ваги та легітимности.

22. Див.: M.F. Schachermeyr, *La formation de la cité Grecque*, Diogenes, 1953, 4, який порівнює давньогрецьке використання із вавилонським, де визначення «вавилоняни» могло виражатися лише так: люди з території міста Вавилон.

Це правда, що Платон та Арістотель піднесли планку законодавства та містобудування на найвищий рівень політичного життя, однак це не означає, що вони збагатили ґрунтовний давньогрецький досвід дії та політики, щоб охопити те, що пізніше стане політичною основою Риму: законодавство та закладання установ. Школа Сократа, навпаки, повернулася до тих видів діяльности, які античні греки вважали передполітичними, бо вона хотіла повстати як проти політики, так і проти дії. Для них законодавство та прийняття рішень голосуванням — це найлегітимніша політична діяльність, бо в ній люди «діють, як ремісники»: результат їхньої дії — це матеріальний продукт і його процес має чітко передбачуваний кінець.[23] Це вже не є, чи, радше, ще не є, дія (*praxis*), а творення (*poiēsis*), якому вони надають перевагу через його більшу надійність. Отже, тим вони ніби стверджують, що коли люди відмовляються від своєї здатности до дії, з її продуктивністю, необмеженістю та непевністю результатів, то це може перетворитися в лікувальний засіб від крихкости людських стосунків.

Наскільки цей лікувальний засіб здатний зруйнувати саму субстанцію людських стосунків, мабуть, найкраще проілюстровано в одному з рідкісних прикладів, де Арістотель наводить приклад виконання зі сфери приватного життя, у стосунках благодійника та одержувача. З цією прямою відсутністю моралізування, що є орієнтиром для античної Греції, але не для давнього Риму, він спочатку стверджує, що благодійник завжди більше любить тих, кому він допомагає, а не навпаки. Потім він намагається пояснити, що це природно, бо благодійник виконав роботу, *ergon*, тоді як одержувач лише утримує його благочинство. За Арістотелем, благодійник любить свій «витвір», життя одержувача, яке він «зробив», так само, як поет любить свої вірші, тому нагадує своїм читачам, що любов поета до його твору не менше пристрасна, ніж любов матері до своїх дітей.[24] Це пояснення показує виразно, що він сприймає виконання як виконану «роботу» (його намагання розрізняти дію та виробництво, *praxis* і *poiēsis*).[25] У цьому випадку так очевидно, що ця інтерпретація, хоча вона й повинна служити психологічним поясненням феномена невдячности через припущення, що і благодійник, і одержувач погоджуються на інтерпретацію дії як виготовлення, однак підриває дію та її справжній результат — стосунки, які вона повинна встановлювати. Приклад законодавця менше правдоподібний лише тому, що давньогрецьке визначення завдання та ролі законодавця у громадській сфері цілком чуже для нашого розуміння. У будь-якій події та роботі така діяльність законодавця

23. «Оскільки законодавець діє подібно до ремісника (*cheirotechnoi*), то їхня дія має матеріальний кінець, *eschaton*, що є ухвалою, яка проходить в асамблеї (*psēphisma*)» (*Нікомахова етика* 1141b29).

24. *Ibid.* 1168a 13 ff.

25. *Ibid.* 1140.

в давньогрецькому розумінні, може стати змістом дії лише за умови, що наступна дія небажана або неможлива; а дія може мати результат в кінцевому продукті лише за умови, що її автентичне, нематеріальне і завжди нестійке значення руйнується.

У давній Греції первісним передфілософським засобом лікування від крихкости людських стосунків стало заснування *поліса*. *Поліс* тому, що він з'явився з давньогрецького *перед-полісного* досвіду і залишився закорінений у нього і завдяки тому, що робить його корисним у процесі життя людей разом, а зокрема, «поділові слів та справ»,[26] мав амбівалентну функцію. По-перше, він намагався надати людям змогу працювати постійно, хоча з певними обмеженнями, що в іншому випадку було б можливо лише як надзвичайний та рідкісний захід, задля якого вони мали залишити свої домашні господарства. *Поліс* намагався розмножити можливості для здобуття «безмертної слави», тобто збільшити шанси кожного на самовиділення, самовиявлення в справі та слові, увиразнення своєї унікальної відмінности. Однією і, можливо, найголовнішою причиною неймовірного розвитку обдарувань та талантів в Атенах, а водночас, і не менше неймовірно швидкого занепаду міста-держави, було саме те, що від початку до кінця його мета полягала в перетворенні надзвичайности у звичайну буденну дійсність. Друга функція *поліса*, знову-таки тісно пов'язана з попереднім досвідом, який передував його появі, — досвідом небезпеки дії, полягала в забезпеченні лікувального засобу від марности дії та мовлення; те, що вчинки заслуговують незабутньої слави, тобто можуть стати «безсмертними», не було добре. Гомер був не лише блискучим прикладом політичної функції поета, а отже, й «просвітителя всієї Еллади»; вже сам факт, що таку видатну подію, як Троянська війна, можна забути, коли б її не увіковічнив поет через кілька століть пізніше, є лише чудовим прикладом, що може статися з людською величчю, якщо вона нічого не має, крім поетів, на яких покладає свою перманентність.

Нас не цікавлять у цьому контексті історичні причини появи давньогрецьких міст-держав; греки самі чітко висловили все, що вони думали про ці міста-держави та їхні *raison d'être*. *Поліс*, якщо вірити відомій фразі Перікла з його *Похоронної промови*, ґарантує, що ті, хто перетворює море і землю на сцену своєї сміливости, не залишаться незауваженими, і не потребуватимуть ані Гомера, ані ще когось, хто знає, як прославити їх; без допомоги інших, ті, хто діяв, здатні встановити разом вічну пам'ять своїх добрих та поганих вчинків, щоб викликати захоплення в сучасників та майбутніх поколінь.[27] Інакше кажучи, життя людей разом у вигляді *поліса* переконує, що такі найнікчемніші види людської діяльности, як дія та мовлення, і такі найменше матеріальні та найефемерніші «продукти»,

26. *Logōn kai pragmatōn koinōnein*, за Арістотелем (*ibid.* 1126b12).

27. Thucydides ii. 41.

що зробила людина, — вчинки і розповіді, які є їхнім кінцевим продуктом, можуть стати безсмертними. Заснування *поліса*, фізично захищеного міськими мурами, і фізіогматично ґарантованого його законами — щоб наступні покоління не змінили його ідентичности поза визнанням — це вид організованої пам'яті. Він запевняє смертного виконавця, що його тлінне існування та скороминуща велич ніколи не втратять можливости бути побаченими, почутими і з'являтися серед людей, які поза *полісом* можуть зазнати лише короткої тривалости виконання, а тому потребують Гомера та «інших йому подібних», щоб представили їх для тих, хто не був там.

Згідно з цією самоінтерпретацією, політична сфера виникає безпосередньо з колективного виконання, з «поділу словами та справами». Тому дія має найінтимніший зв'язок з громадською сферою спільного для нас всіх світу, і є єдиною діяльністю, що конституює її. Це так, як стіни *поліса* та межі закону встановлювалися у публічному просторі, який, однак, без постійного захисту не може довго існувати і не може пережити момент самої дії та мовлення. Звичайно, якщо розглядати це не історично, а метафорично й теоретично, то люди, які повернулися з Троянської війни, ніби захотіли зробити простір дії, що з'явився з їхніх вчинків та страждань, перманентним, і запобігти його руйнуванню розсіюванням і поверненням до своїх відокремлених рідних домівок.

Поліс, власне кажучи, — це не місто-держава у своєму фізичному розташуванні; це організація людей, що виникає зі спільного діяння та мовлення, і його справжній простір лежить між людьми, які живуть разом задля цієї мети, незалежно від того, де їм випаде бути. «Де б ти не пішов, ти будеш *полісом*» — ці відомі слова стали кредом для давньогрецької колонізації і виразили переконання, що дія та мовлення створюють простір між учасниками, які можуть знайти своє властиве місце будь-коли і будь-де. Це простір появи в найширшому розумінні цього слова, зокрема, простір, де я з'являюся для інших так, як вони з'являються для мене, де люди існують не просто подібно до інших живих чи неживих речей, а з'являються відкрито.

Цей простір існує не завжди і хоча всі люди спроможні на вчинки та слова, більшість з них, зокрема, раби, чужоземці й варвари в античну добу, працівники та ремісники в передновочасний період, власники та бізнесмени в наш час, не жили у ньому. Жодна людина не може жити в ньому весь час. Позбутися його, — означає позбутися дійсности, яка в людському та в політичному сенсі — це те саме, що й поява. Для людей дійсність світу ґарантується присутністю інших, його появою для всіх; «бо те, що з'являється для всіх, ми називаємо Буттям»,[28] а все, що не має

28. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1172b36 ff.

цієї появи, приходить і відходить лише як наша інтимна мрія, а не як дійсність.[29]

ВЛАДА І ПРОСТІР ПОЯВИ

Простір появи виникає там, де людей єднає спосіб мовлення й діяння, і тому він датується попереднім числом, а водночас передує усім формальним встановленням громадської сфери і різним формам правління, тобто різним формам, в яких можна організовувати громадську сферу. Його особливість полягає в тому, що на відміну від простору, в якому перебувають творіння наших рук, він аж ніяк не тривкіший від дійсности руху, який з'являється, і зникає не лише з розсіюванням людей — як у великих катастрофах, коли політичний організм народу руйнується — а зі зникненням чи забороною самої діяльности. Всюди, де люди збираються разом, це потенційно «тут», але тільки потенційно, а не обов'язково і не назавжди. Те, що цивілізації можуть з'являтися і зникати, що могутні імперії і великі культури можуть занепадати без зовнішніх катастроф, — і дуже часто цим зовнішнім «чинникам» передує менше видимий внутрішній занепад, який викликає катастрофу, — завдячує саме цій особливості громадської сфери, бо вона в підсумку властива дії та мовленню, і ніколи не втрачає свого потенційного характеру. Що спочатку підриває, а потім вбиває політичні спільноти, то це втрата влади і остаточна імпотентність; владу не можна накопичувати і зберігати для крайньої необхідности, як й інструментів злочину, бо вона існує лише у своїй актуалізації. Там, де влада не актуалізується, вона минає, тому історія має безліч прикладів того, як найбільше матеріальне багатство не може компенсувати цієї втрати. Влада актуалізується лише там, де слова і справи збігаються, де слова не порожні і справи не брутальні, де слова не використовуються, щоб приховувати наміри, а виявляти дійсність, і справи служать не засобом для насильства та руйнування, а засобом для встановлення стосунків та творення нової дійсности.

Влада — це те, що утримує громадську сферу, потенційний простір появи між діянням та мовленням людей. Саме слово, його давньогрецький еквівалент *dynamis*, подібно до його різних сучасних дериватівів чи німецького *Macht* (що походить від *mögen* і *möglich*, а не від *machen*) вказує на його «потенційний» характер. Влада є завжди, якби ми сказали, і вона потенційна, змінна, вимірна, надійна одиниця, подібно до сили та міцности. Якщо сила — це природна якість окремої особи, то влада виникає між

29. Гераклітова заява, що світ — один і спільний для тих, що прокинулися, а кожний, хто спить, повертається до свого світу (*Diels, op. cit.*, B89), по суті, стверджує те саме, що й зацитована фраза Арістотеля.

людьми, коли вони діють разом і зникає у той момент, коли вони розсіюються. Через цю особливість, яку влада поділяє з усіма потенціями, які тільки можна актуалізувати, але ніколи повно матеріалізувати, влада дивовижно незалежна від матеріальних чинників кількості та засобів. Відносно мала, але добре організована група людей може керувати величезними і велелюдними імперіями, і досить часто в історії було так, що малі та бідні держави жили краще, ніж великі та багаті країни. (Історія Давида та Голіафа правдива лише в метафоричному значенні; влада кількох може бути більша, ніж влада багатьох, але в змаганні двох людей вирішує сила, а не влада, а також здібність, тобто сила мозку, яка робить матеріальний внесок до кінцевого результату, так само, як і фізична сила). Масовий протест проти матеріально сильних керівників, з іншого боку, може породжувати майже нездоланну владу, навіть якщо утримується від використання насильства перед значними матеріально вищими силами. Називати це «пасивним опором», звичайно, іронічна ідея; це один з найактивніших та найефективніших будь-коли винайдених засобів, бо він не може протиставитися боротьбі, в якій має бути поразка або перемога, а тільки масовим вбивствам, в яких навіть перемога є поразкою, ілюзорною нагородою, бо ніхто не може керувати мертвими.

Єдиний невід'ємний матеріальний чинник у ґенеруванні влади — це життя людей разом. Лише там, де люди живуть разом, дуже близько, потенції дії завжди присутні, і влада залишається з ними, а заснування міст, які подібно до міст-держав залишаються парадигматичними для всієї західної політичної організації, є, звичайно, найважливішою матеріальною передумовою для влади. Те, що тримає людей разом після короткочасного моменту дії (те, що ми сьогодні називаємо «організація») і що водночас вони підтримують живим тому, що залишаються разом, то це влада. І якщо хтось з якихось міркувань виокремлює себе і не бере участи у такому бутті-разом, то він втрачає владу і стає безсилий, незалежно від могутности його сили.

Якщо влада була б більша, ніж ця потенційність буття-разом, якщо нею можна було б володіти, як силою, а не бути залежним від ненадійности, то лише тимчасова згода багатьох волевиявлень та намірів, тобто всемогутність могла б бути конкретною людською можливістю. Бо влада як і дія безмежна; вона не має так, як сила, фізичного обмеження в людській природі, в тілесній екзистенції людини. Її єдине обмеження — це існування інших людей, але це обмеження не випадкове, оскільки людська влада відповідає умові множинности, завдяки якій вона починається. Саме тому владу можна розділити, не зменшуючи її, і взаємодія влади з її контролем та балансом навіть є відповідальна за більше ґенерування влади доти, доки взаємодія жива і не заходить в безвихідь. Сила, навпаки, неподільна і поки вона контролюється та балансується присутністю інших, взаємодія множинности у цьому випадку пояснює визначене обмеження

в силі окремої особи, яка утримується в рамках і повинна пересилити потенційну владу багатьох. Ідентифікація сили, потрібна для дії, можлива лише, як божественний атрибут одного Бога. Тому всемогутність у політеїзмі ніколи не є атрибутом богів, незалежно від того, наскільки верховна сила богів повинна впливати на людей. Навпаки, прагнення всемогутности завжди, хоча й окремо від її утопічної гордовитости, призводить до руйнування множинности.

В умовах людського життя єдина альтернатива владі — це не сила (*strength*), яка безпорадна перед владою, а зусилля (*force*), яке одна людина може виявляти щодо інших людей і завдяки якому одна людина або кілька людей можуть мати монополію, застосовуючи насильницькі засоби. Насильство може зруйнувати владу, але ніколи не може її замінити. З цього випливає, що за рідкісної політичної комбінації сили і безвладдя (*powerlessness*), сукупности імпотентних сил, що витрачаються, часто імпозантно та пристрасно, але безплідно, не залишаючи за собою ані пам'ятників, ані розповідей, пам'яті взагалі досить тяжко увійти в історію. В історичному досвіді та традиційній теорії ця комбінація, навіть якщо її й не визнають, відома як тиранія, і освячений віками страх від цієї форми правління не спричинений лише її жорстокістю, що — як це засвідчує ґалерея тиранів-благодійників та деспотів-просвітителів, — не є вкрай необхідною характеристикою, а зумовлена безсиллям та марністю, на які вона прирікає як правителів, так і їхніх підлеглих.

Важливішим є відкриття, яке зробив, — наскільки це мені відомо, — Монтеск'є, останній політичний мислитель, що серйозно досліджував проблему форм правління. Монтеск'є вважав, що характерною ознакою тиранії є те, що вона засновується на ізоляції тирана від його об'єктів та ізоляції об'єктів один від одного за допомогою взаємних чинників страху та підозри, і тому тиранія не була однією формою правління серед інших, бо вона суперечила природній людській умові множинности, спільній дії та мовленню, які є умовою всіх форм політичної організації. Тиранія запобігає розвиткові влади не лише в особливому сеґменті ґромадської сфери, а в цілій сфері; інакше кажучи, вона ґенерує безсилля так природно, як інші політичні структури ґенерують владу. Це в інтерпретації Монтеск'є, вимагає визначення її особливої позиції у політичній теорії: вона в ізоляції не здатна розвивати достатню владу, щоб взагалі залишитися в просторі появи, в ґромадській сфері; навпаки, вона сприяє зародкам власного руйнування в момент своєї появи.[30]

30. Слова Монтеск'є, який ігнорує відмінність між тиранством та деспотизмом: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parceque des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre» (*op. cit.*, Book VIII, ch. 10).

Насильство може зруйнувати владу легше, ніж силу, і якщо тиранія завжди характеризувалася безсиллям своїх об'єктів, що втратили людську спроможність діяти і говорити спільно, то вона не обов'язково характеризувалася слабкістю та неефективністю; навпаки, ремісництво та мистецтво могли процвітати в її умовах, якщо правитель був достатньо «благодійний», щоб залишити своїх об'єктів самотніми в їхній ізоляції. Сила, з іншого боку, — це природний дар окремої особи, яку вона не може поділити з іншими, вона може легше подолати насильство, ніж владу, або за допомогою геройства боротися і вмирати, або за допомогою стоїцизму сприймати страждання і виклик усіх нещасть завдяки самодостатності та відокремленню від світу; в кожному випадку єдність особи та її сили залишається неушкоджена. Силу може зруйнувати лише влада, і тому вона завжди перебуває під загрозою об'єднаних зусиль багатьох. Влада розкладається тоді, коли слабкі згуртовуються разом, щоб розбити сильних, але не раніше. Воля до влади, яку в нові часи від Гоббса до Ніцше розуміли як прославлення чи осуд, і яка аж ніяк не є характеристикою сильних, а подібно до заздрости та пожадливости, є вадою слабких і, можливо, тому є найнебезпечнішою вадою.

Якщо тиранство можна описати як завжди невдалу спробу замінити насильство владою, то охлократію чи правління мас, що є її антиподом, можна схарактеризувати успішнішим зусиллям замінити владу силою. Влада, звичайно, може зруйнувати всю силу, і ми знаємо, де суспільство є основним громадським простором, там завжди існує небезпека, що через перверсійну форму «взаємодії», через тиск, сваволю та обман деякого угруповання, наперед висуваються ті, хто нічого не знає і не може нічого робити. Жагуча пристрасть до насильства, що так характерна для найкращих сучасних митців, мислителів, науковців і ремісників, є природною реакцією тих, кого суспільство, з уваги на їхню силу, намагається ошукати.[31]

Влада зберігає громадську сферу та простір появи, і як така виступає джерелом життєвої сили людської майстерности, яка хоча і є сценою дії та мовлення, мережею людських стосунків і взаємин, а також розповідей, що вони створили, однак, не має свого основного принципу *raison d'être*. Світ без людських розмов про нього та без надання притулку для людей не був би людською майстерністю, а безліччю непов'язаних речей, для яких кожна окремо взята особа була б вільна і не доповнювала б їх ще одним предметом; без людської майстерности, що надає їм притулок, людські стосунки були б хисткими, марними і порожніми, як мандри

31. Наскільки ніцшеанівське прославлення волі до влади надихнуло такі міркування сучасних інтелектуалів можна зрозуміти з такої ремарки: «Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein» (*Wille zur Macht*. No. 55).

кочових племен. Меланхолійна мудрість Еклезіаста: «Марнота усе!... Немає нічого нового під сонцем, покоління відходить, й покоління приходить, а земля віковічно стоїть, нема згадки про перше, а також про наступне, що буде — про них згадки не буде між тими, що будуть потому», — не обов'язково з'явилася з особливого релігійного досвіду; але очевидним є те, що завжди і всюди приходить неуникна віра в світ, як у місце, що придатне для людської появи, для дії та мовлення. Без дії вносити у гру світу новий початок, на який кожна людина спроможна завдяки народженню, «немає нічого нового під сонцем»; без мовлення матеріалізувати та запам'ятовувати, хоча б експериментально, про «нові речі», що з'являються, «немає згадки»; без тривалої неперервности людської майстерности не може бути жодної «згадки про перше, а також наступне, що буде, — про них згадки не буде між тими, що будуть потому...» І без влади простір появи, що виник через дію та мовлення у громадській сфері, зникатиме так само швидко, як жива справа і живе слово.

Можливо, ніщо в нашій історії не було таке короткочасне, як віра у владу, і ніщо не було так тривке, як платонівська та християнська невіра у велич її простору появи, і насамкінець, у новочасну добу ніщо так не єднало, як переконання, що «влада продажна». Слова Перікла, як їх передає Тукідід, мабуть, унікальні в своєму найвищому зізнанні, що люди водночас можуть інсценізувати і зберегти свою велич, — так, ніби це один вчинок, — і що достатньо виконання, як такого, аби ґенерувати *dynamis* і не треба матеріального перетворення *homo faber*, щоб підтримувати її насправді.[32] Промова Перікла передає і виражає найпотаємніші переконання жителів Атен, однак ті, хто знав, що ці слова були сказані на початку кінця, завжди прочитували їх зі сумним усвідомленням людської непередбачливости. Така короткочасність віри в *dynamis* (і відповідно у політику) була і вже наблизилася до завершення, коли з'явилися перші політичні філософії; достатньо було її відкритого існування, щоб підняти дію на найвищий рівень в ієрархії *vita activa* та виділити мовлення, як основну відмінність між людським та тваринним життям, а політика нагородила їх гідністю, що навіть сьогодні не зникла зовсім.

Що цілком очевидне в словах Перікла, і, між іншим, не менше прозоре у Гомерових поемах, то це те, що найглибше значення зроблених вчинків та сказаних слів не залежить від перемоги та поразки і мусить залишатися незайманим від можливих результатів та їхніх кращих чи гірших наслідків. На відміну від людської поведінки, яку давні греки, подібно до всіх цивілізованих народів, оцінювали за «моральними стандартами», беручи до уваги мотиви та інтенції, з одного боку, та цілі і наслідки, з іншого, дію можна оцінювати через критерій величі, бо у її природі закладена

32. У цьому параграфі *Похоронної промови* (п. 27) Перікл свідомо порівнює *dynamis* і *polis* з майстерністю поетів.

здатність прориватися через загальноприйняте і сягати незвичайного, де все справжнє і вже немає буденного життя, бо все, що існує, унікальне та *sui generis*.[33] Тукідід (і Перікл) добре знав, що він руйнував норми щоденної поведінки, коли вбачав славу Атен у здатності всюди залишати після себе «вічну пам'ять (*mnēmeia aidia*) їхніх добрих та злих справ». Мистецтво політики вчить людей, як досягати всього, що величне і осяйне — *ta megala kai lampra*, за словами Демокріта; доти, поки *поліс* надихає людину на досягнення незвичайного, всі речі — в безпеці; коли він зникає, то все втрачається.[34] Мотиви і цілі, незалежно від їхньої простоти чи ґрандіозности, ніколи не є унікальними; подібно до психологічних ознак, вони типові, бо притаманні різним типам людей. Тому велич чи особливе значення кожного вчинку може полягати лише в самому виконанні, а не в його мотивації чи його досягненнях.

Це те наполягання на живій справі та сказаному слові, як найвеличніших досягненнях, на які люди здатні, що концептуалізувалося в аристотелівському визначенні *energeia* («дійсність»), яким він позначає всі види діяльности, що не домагаються кінця (*ateleis*) і не залишають за собою жодного витвору (жодного *par' autas erga*), а вичерпують повноту свого значення в процесі самого виконання.[35] Саме з досвіду цієї повної дійсности походить оригінальне значення парадоксальної «мети в собі»; оскільки в цих випадках дія та мовлення[36] не переслідують мету (*telos*), а полягають в самій діяльності, яка завдяки цьому стає *entelecheia*, і витвір — це не те, що йде вслід і гальмує процес, а те, що входить в нього; виконання — це витвір, це *energeia*.[37] Арістотель у своїй політичній філософії добре усвідомлював те, що є найсуттєвішим у політиці, а зокрема, ніщо інше, як *ergon tou anthrōpou*[38] («витвір людини» як людини), і якщо він

33. Причина, чому Арістотель у «*Поетиці*» вважає, що велич — це передумова драматичного сюжету, полягає в тому, що драма імітує дію, а дія оцінюється величчю, її відмінністю від банальности (1450b25). Це також стосується і прекрасного, яке притаманне величності і *taxis*, об'єднанню окремих частин в одне ціле (1450b25).

34. Див. фрагмент Демокріта B157 в Diels, *op.cit.*

35. Щодо концепції *energeia* див. *Nicomachean Ethics* 1094a1-5; *Physics* 201b31; Про душу 417a16, 431a6

36. У нашому контексті не має значення, що Арістотель вбачав найвищу можливість «дійсности» не в діях та мовленні, а в роздумах та мисленні, у *thēoria* і *nous*.

37. Дві арістотелівські концепції *energeia* і *entelecheia* тісно взаємопов'язані (*energeia... synteinei pros tēn entelecheian*): повне існування (*energeia*) не створює нічого, крім себе самої, а повна дійсність (*entelecheia*) немає іншого кінця, крім себе самої (див. *Metaphysics* 1050 a22-35).

38. *Nicomachean Ethics* 1097b22.

окреслив цей «витвір», як «добре жити» (*eu zēn*), то він чітко мав на увазі, що «витвір» тут це аж ніяк не продукт роботи, а щось таке, що існує в сущій дійсності. Це особливе людське досягнення лежить повністю поза категорією «засоби — мета»; «витвір людини» — це не мета, бо засоби її досягнення — чесноти чи *aretai*, — це не риси, які повинні чи не повинні актуалізуватися, вони самі є «дійсністю». Інакше кажучи, засіб досягнення мети — це вже мета; і цю «мету» не можна розглядати, як засіб в іншому аспекті, бо немає вищого досягнення, ніж ця дійсність.

Це ніби слабкий відгомін давньогрецького дофілософського досвіду дії та мовлення, як чистого факту здатности відчитувати час, що з'явився знову в політичній філософії з часів Демокріта та Платона, де вважалося, що політика є *technē*, вона належить до мистецтва і може порівнюватися з такими видами діяльности, як лікування та кораблеводіння, де, як у виконанні танцюриста чи актора, «продукт» ототожнюється із самим виконанням. Але ми повинні з'ясувати, що трапилося з дією та мовленням, що є реальними та найвищими видами діяльности у політичній сфері, якщо знаємо, що саме сучасне суспільство з незвичайною та безкомпромісною послідовністю, притаманною його раннім стадіям, говорило про них. Ця загальна деградація дії та мовлення з'являється тоді, коли Адам Сміт запропонував свою класифікацію всіх професій, що ґрунтуються на виконанні: військові професії, «служителі церкви, адвокати, лікарі і оперні співаки», разом із «лакеями», найнижчими та найменше продуктивними «працівниками».[39] Саме ці професії: зцілювання, гра на флейті та акторська гра, — обрамляли античне розуміння найвищих і найвеличніших видів людської діяльности.

HOMO FABER *І ПРОСТІР ПОЯВИ*

Джерелом античної оцінки політики є переконання, що людина *як* людина унікальна в своїй неподібності, з'являється і утверджує себе у мовленні та дії, і що ці види діяльности, незважаючи на їхню матеріальну несуттєвість, мають тривку властивість творити власну пам'ять.[40] Публічна сфера, простір у світі, якого люди потребують, щоб взагалі з'являтися, є важливішим «витвором людини», ніж витвір її рук та робота її тіла.

Переконання, що велич, якої може досягнути людина, — це її власна поява та самореалізація, у жодному разі не є суттю справи. Цьому протистоїть переконання *homo faber*, що людський продукт повинен бути

39. *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 295.

40. Це основна властивість давньогрецької, але не римської, концепції «чесноти»: де є *aretē*, там не може бути забуття (Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1100b12-17).

тривкіший, ніж сама людина, подібно, як *animal laborans* вірив, що життя — це найвище благо. Тому як *homo faber*, так і *animal laborans*, є, власне кажучи, неполітичні, а отже, мають схильність відкидати дію та мовлення, як лінивство, надокучливість, пусті балачки, і назагал оцінюють громадські види діяльности через призму їхньої корисности для вищого кінця — зробити світ кориснішим і прекраснішим, як у випадку *homo faber*, та зробити життя легшим і довшим, як у випадку *animal laborans*. Це, однак, не означає, що вони можуть обходитися без громадської сфери, бо без простору появи та без віри в дію і мовлення, як способу буття-разом, не можна встановити ані дійсність чийогось «я» чи чиєїсь ідентичности, ані дійсність навколишнього світу. Людське відчуття дійсности вимагає, щоб люди реалізували суто пасивну даність свого буття не для того, щоб змінити його, а для того, щоб артикулювати і викликати повну екзистенцію, бо інакше вони просто мали б пасивно страждати.[41] Ця реалізація народжується і минає в тих видах діяльности, які існують лише в дійсності.

Єдина властивість світу, за допомогою якої оцінюють його дійсність, — це те, що він спільний для всіх нас, і спільне відчуття займає таке високе місце в ієрархії політичних рис тому, що це одне відчуття, яке відповідає дійсності, як і всі наші п'ять суто індивідуальних відчуттів і суто особисті дані, які вони сприймають. Завдяки спільному відчуттю, відомі інші відчуття та сприйняття, які виявляють дійсність і не просто сприймаються, як подразнення нашої нервової системи чи чуттєва відпірність нашого тіла. Помітне зниження спільного відчуття в конкретній спільноті і помітне зростання забобонів та легковірности — безпомилкові ознаки відчуження від світу.

Це відчуження — атрофія появи і занепад спільного відчуття, звичайно, ближчі до екстремального вияву у випадку суспільства працівників, ніж у випадку суспільства виробників. *Homo faber*, якого в його ізоляції не лише не турбують інші, вони, до того ж, не мають змоги ані бачити його, ані чути, ані сприйняти, є не тільки разом зі своїм продуктом, який він виготовляє, а також зі світом речей, до якого він долучає власні продукти; так, хоча й не безпосередньо, він залишається з іншими, що зробили цей світ і що також є виробниками речей. Ми вже зауважували, що ринок обміну, на якому ремісник зустрічає подібних до себе, і який представляє для них спільну громадську сферу, щоб кожний з них міг зробити якийсь свій внесок в неї. Поки громадська сфера у вигляді ринку обміну найадекватніше відповідає діяльності виробництва, то обмін вже належить до поля дії і в жодному разі не є простим продовженням продукування; він є менш простою функцією автоматичного процесу, ніж купівля їжі чи інші

41. Це значення останнього речення Дантівської цитати, що подана в заголовку цього розділу; речення, що досить чітке та просте в латиномовному оригіналі, втрачає свій зміст у перекладі (*De monarchia* і. 13).

засоби споживання неістотні для процесу праці. Марксівське твердження, що економічні закони подібні до законів природи і що їх не створила людина, щоб регулювати вільні дії обміну, а вони є функцією продуктивних умов суспільства як цілости, слушне лише для суспільства працівників, де всі види діяльности зводяться до метаболізму людського тіла з природою і де не існує жодного обміну, а лише споживання.

Однак люди, що зустрічаються на ринку обміну, — це не просто особи, а виробники продуктів, і те, що вони показують, ніколи не стосується ані їх, ані їхніх здібностей та якостей, як у «помітній продукції» середньовіччя, це лише їхні продукти. Імпульс, що штовхає виробника на громадський ринок обміну, — це бажання задля продуктів, а не задля людей, а влада, що утримує цей ринок — це не потенційність, яка виникає між людьми, коли вони разом починають діяти та мовити, а об'єднана «влада обміну» (Адам Сміт), якої кожний з учасників вимагає окремо. Ця відсутність пов'язаности з іншими і ця первісна зосередженість на товарах обміну, які Маркс осудив як дегуманізацію та самовідчуження у комерційному суспільстві, що, звичайно, заперечує людину як людину і вимагає у приголомшливому скасуванні античного взаємозв'язку між приватним та громадським, щоб люди показували себе лише в приватному житті своєї родини або в інтимності своїх друзів.

Нереалізованість людської особи, що притаманна суспільству виробників, і ще більше комерційному суспільству, мабуть, найкраще ілюструє феномен геніальности, в якому від часів Відродження до кінця XIX століття новочасна доба вбачала свій найвищий ідеал. (Творчий геній, як квінтесенція людської величі, не був відомий ані античності, ані Середньовіччю). Лише на початку нашого століття видатні митці у дивовижній одностайності запротестували проти називання їх «геніальними» і наполягали на майстерности, компетенції та тісному зв'язку між мистецтвом і ремеслом. Цей протест, звичайно, ніщо інше, як лише часткова реакція на вульгаризацію та комерціалізацію поняття «геній»; але це завдяки і недавній появі суспільства працівників, для яких продуктивність чи творчість не є ідеалом і яким бракувало всіх тих видів діяльности, в яких могло б з'явитися визначення величности. У нашому контексті важливо те, що витвір генія, який відрізняється від продукту ремісництва, з'являється, щоб його поглинали ті елементи відмінности та унікальности, які знаходять своє вираження лише в дії та мовленні. Настирлива ідея новочасної доби щодо унікальности підпису кожного митця, її безпрецедентна чутливість до стилю показують захопленість тими особливостями, завдяки яким митець трансцендентує свої здібності та майстерність подібно до того, як унікальність кожної особи трансцендентує загальну суму її властивостей. Через цю трансцендентність, що, звичайно, вирізняє видатний твір від усіх інших виробів людських рук, феномен творчого генія нагадує найвище узаконення переконання *homo faber*, що людські витвори повинні природно бути величніші від людини.

Однак велика повага новочасної доби до генія, що часто межує з ідолопоклонством, неспроможна легко змінити простий факт, що він сам не може матеріалізувати власну сутність. Коли вона «об'єктивно» з'являється в стилі мистецького твору чи в пересічній писанині, то вона виявляє ідентичність особи, а отже, служить для ідентифікації авторства, хоча залишається німою для себе і вислизає, коли ми намагаємося проінтерпретувати її як дзеркало живої особи. Інакше кажучи, ідолізація генія (*idolization of genius*) надає притулок такій самій людській деградації, як й інші доктрини, що панують у комерційному суспільстві.

Невід'ємним елементом людської гордости є віра, що те, ким є хтось, трансцендентується у величі та важливості всього, що він може робити і виготовляти. «Оцінімо лікарів, кондитерів і слуг величезних будинків через призму того, що вони зробили; видатні люди оцінюють себе через призму того, якими вони є».[42] Лише вульгарна воля може керувати їхньою гордістю за те, що вони зробили; вони через цю поблажливість стануть «рабами і в'язнями» власних здібностей, і якщо вони повинні чогось позбутися, то це марности чистої суєти, щоб бути чиїмось слугою та в'язнем. Це не слава, а скрутне становище творчого генія, бо у випадку геніальности переставляється верховенство людини над її твором, тобто він, живий творець, вступає в змагання зі своїм витвором, який він переживає, хоча витвір мав би пережити його. Рятівна витонченість багатьох обдарувань полягає в тому, що особи, які несуть свій тягар, залишаються вищі над тим, що вони зробили, принаймні доти, доки живе джерело творчости; це джерело походить, звичайно від того, хто вони, і залишається поза дійсним процесом роботи, а також незалежне від того, якими вони є, тобто того, чого вони мають досягти. Таке скрутне становище генія це все-таки реалія, що очевидно у випадку літераторів, де зміна порядку ієрархії між людиною та її витвором справді набула завершеної форми; що незвичайне в цьому випадку і що випадково спричиняє популярні збудження навіть більше, ніж фальшива інтелектуальна вищість, то це те, що навіть їхній найгірший витвір виглядає кращим, ніж вони самі. Це ознака «інтелектуала», яким він залишається досить спокійно через «жахливе приниження», в якому працюють справжній митець чи письменник, тобто «відчуття, що він стає сином свого твору», в якому йому судилося бачити себе «як у дзеркалі».[43]

42. Я використовую тут чудове оповідання Ісаака Дінесона «Мрійник» (див. *Seven Gothic Tales*, Modern Library ed., особливо p. 340 ff.

43. Повний текст афоризму Поля Валері, з якого я запозичила цитату, звучить так: «*Créateur créé*. Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son œuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel» (*Tel quel* II, 149).

ЛЕЙБОРИСТСЬКИЙ РУХ

Діяльність роботи, для якої ізоляція від інших — необхідна передумова, хоча вона не здатна формувати автономну громадську сферу, в якій люди *як* люди можуть з'являтися, досі пов'язується з простором появи багатьма способами; і вона залишається пов'язаною з матеріальним світом речей, що сама продукує. Майстерність повинна бути не-політичним способом життя, хоча вона аж ніяк не антиполітична. Це стосується аполітично процесу праці, діяльности, в якій людина не перебуває разом ані зі світом, ані з іншими людьми, а залишається лише зі своїм тілом, стикаючись з очевидною необхідністю підтримувати його життя.[44] Звичайно, вона також живе в присутності інших і разом з іншими, але ця присутність-разом не має жодних характерних ознак множинности. Вона не зводиться до цілеспрямованого поєднання різних здібностей та намірів, як у випадку майстерности, а існує в розмноженні людського роду, де всі назагал подібні, як живі організми.

Звичайно, у природі праці закладена здатність зводити людей разом у вигляді робочої групи, де незалежно від кількости осіб «всі працюють, як один»,[45] і в цьому значенні згуртованість повинна охоплювати процес праці навіть інтимніше, ніж будь-яка інша діяльність.[46] Але ця «колективна природа праці»[47] далека від формування дійсности, яку може визнати

44. Самотність працівника *як* працівника, звичайно, не є об'єктом дослідження в літературі про працю, бо суспільні умови та організація праці вимагають одночасної присутности багатьох працівників для виконання певного завдання, а тому руйнують всі бар'єри ізоляції. Хоча в праці M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913) натрапляємо на усвідомлення цього феномена та пояснення, чому впродовж багатьох століть цілий клас працівників перебував поза суспільством.

45. Німецький психіатр Віктор фон Вайцзекер так описує взаємини працівників у процесі праці: «Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären... Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person» («Zum Begriff der Arbeit», in *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, pp. 739-740).

46. Мабуть, саме тому етимологічно «Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam [haben]». Про зв'язок між працею та громадою див. Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*. Vol. III, No.11, 1950.

47. Див.: Genelli R.P. «Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue française du travail*. 1952. Vol. Vii, Nos. 1-3, який вірить, що треба знайти «нове розв'язання

і ототожнити кожний член робочої групи, вона навпаки, вимагає втрати всього усвідомлення індивідуальности та ідентичности; мабуть, саме тому всі ці «вартості», що походять від процесу праці, поза її очевидною функцією в життєвому процесі, повністю «суспільні» і, природно, не відрізняються від додаткового задоволення, що походить від проведення часу в товаристві. Товариськість, що виринає з тих видів діяльности, які походять від метаболізму людського тіла з природою, засновується не на рівності, а на подібності, і з цього погляду слушно, що «філософ за природою не є геній і за вдачею так відрізняється від двірника, як від хорта». Цей вислів Адама Сміта, який Маркс цитував з великим задоволенням,[48] звичайно, стосується, радше, суспільства споживачів, ніж зустрічі людей на ринку обміну, що виявляє здібності та якості виробників і тому завжди забезпечує певну основу для відмінности.

Подібність, що панує в суспільстві, яке засновується на праці та споживанні і виражається в його підпорядкованості, тісно пов'язана з тілесним досвідом праці разом, де біологічний ритм праці об'єднує групу працівників настільки, що кожний повинен відчувати, що він вже не окрема особа, а насправді одне ціле, яке утворюють усі. Звісно, що це полегшує тягар і муки праці так само, як марширування разом полегшує зусилля кожного солдата. Тому цілком слушно, що для *animal laborans* «сенс праці та її вартість залежать повністю від суспільних умов», тобто міра дозволености процесу праці та процесу споживання, що зводиться до безперешкодного легкого функціонування, не залежить від «професійних настанов»;[49]

проблеми праці», яке враховувало б «колективну природу праці», а отже, забезпечувало б не окремого працівника, а працівника, як члена групи. Це «нове» розв'язання, звичайно, переважає у сучасному суспільстві.

48. Adam Smith, *op. cit.*, I, 15; Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p. 125: Adam Smith «hat sehr wohl gesehen, dass 'in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben.'... Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat». Маркс використовує термін «поділ праці», не розрізняючи професійної спеціалізації та поділу самого процесу праці, і, звичайно, має на увазі першу. Професійна спеціалізація є іншою формою, але ремісник чи професійний робітник, навіть коли йому допомагають інші, працює в ізоляції. Він зустрічається з іншими як робітник лише тоді, коли йдеться про обмін виробами; його зусилля є лише часткою і функцією зусиль усіх працівників, серед яких розподіляється завдання. Але ці інші працівники як працівники не відрізняються від нього, вони такі самі. Тому це не новий поділ праці, а стара як світ професійна спеціалізація, що «проводить межу» між двірником та філософом.

49. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955). p. 177.

єдина проблема, що найкращі «суспільні умови» — це ті, в яких існує можливість втратити ідентичність. Об'єднання багатьох в одне ціле в своїй основі антиполітичне; воно протиставляється згуртованості, що панує в політичній чи комерційній громаді, яка, — за арістотелівським прикладом, — складається не зі спілки (*koinōnia*) між лікарями, а між лікарем та селянином, чи загальніше «між людьми, що відрізняються один від одного і не є рівні».[50]

Рівність у громадській сфері необхідна, як рівність нерівних, що потребують «вирівнювання» в конкретних моментах і з конкретними цілями. Чинник вирівнювання (*equalizing factor*) як такий виникає не лише з нерівної діяльности лікаря та селянина. Тому політична рівність протилежна нашій рівності перед смертю, що як спільна доля всіх людей є наслідком людського становища, або рівности перед Богом, бодай у її християнській інтерпретації, де ми стикаємося з рівністю гріховности, що притаманна людській природі. У цих прикладах не потрібний жодний вирівнювач (*equalizer*), бо подібність так чи інакше переважатиме; до того ж дійсний досвід цієї подібности, досвід життя і смерти, трапляється не лише в ізоляції, а й в абсолютній самотності, де жодна справжня комунікація, жодна спілка і громада неможливі. З погляду світу і громадської сфери, життя і смерть, а також все, що засвідчує подібність, — це неземний, неполітичний, справжній трансцендентальний досвід.

Неспроможність *animal laborans* на відмінність, а отже, на дію та мовлення, здається, підтверджує вражаюча відсутність серйозних повстань рабів у період античности та в новочасні часи.[51] Не менше вражає раптова і часто надзвичайно продуктивна роль, яку відіграли лейбористські рухи в політиці новочасної доби. Від революції 1848 року до Угорської революції 1956 року робітничий клас Європи завдяки своїй зорганізованості став керівною верствою суспільства і вписав у недавню історію одну з найвеличніших і, може, найбільш обіцяючих сторінок. Але лінія між політичними та економічними вимогами, між політичними організаціями та тред-юніонами була досить невиразна, тому не варто їх плутати. Тред-юніони, захищаючи та відстоюючи інтереси робітничого класу, несуть відповідальність за його інкорпорацію в новочасне суспільство, особливо, за надзвичайне підвищення економічної безпечности, соціального престижу та політичної влади. Тред-юніони ніколи не були революційні в тому значенні, що вони вимагали перетворення суспільства разом

50. *Nicomachean Ethics* 1133a16.

51. Вирішальним було те, що сучасні протести та революції завжди вимагали свободи і справедливости для всіх, тоді як в античну добу «раби ніколи не вимагали свободи, як невід'ємного права всіх людей, і там ніколи не було спроб скасувати рабство, як таке, за допомогою об'єднаної дії» (W. L. Westermann, «Sklaverei», in Pauly-Wissowa, Suppl. VI, p. 981.

з перетворенням політичних інституцій, що представляли суспільство і політичні партії робітничого класу — це, переважно, були зацікавлені партії, які не відрізнялися від партій, що представляли інші верстви населення. Відмінність виявляється лише в тих рідкісних випадках і в ті вирішальні моменти, коли в процесі революції несподівано виявляється, що ці люди, якщо ними не керують офіційні партійні програми та ідеології, мають власні ідеї щодо можливостей демократичного правління в конкретних умовах.

Що доволі легко опускають сучасні історики, які стикаються з виникненням тоталітарних систем, особливо, коли вони мають справу з Радянським Союзом, то це те, що сьогоднішні маси та їхні лідери досягли успіху, хоча тимчасового, у витворенні в межах тоталітаризму автентичної, майже всеруйнівної нової форми правління, тому народні революції за сто років пішли далі, хоча й безуспішно, з іншою новою формою правління: системою народних рад в європейській партійній системі, яка, можна сказати, дискредитувала себе ще перед своїм існуванням.[52] Історичне призначення двох напрямів робітничого класу: тред-юніонів та політичних прагнень народу не могли не розійтися, тобто робітничий клас, як один із класів сучасного суспільства, йшов від перемоги до перемоги, тоді як політичний лейбористський рух зазнавав невдачі щоразу, коли намагався посилити свої вимоги, що відрізнялися від партійних програм та економічних реформ. Навіть коли б трагедія Угорської революції не досягла нічого більше, крім того, що вона показала світові, незважаючи на всі руйнування та всі появи, ця політична *élan* не зникла, то її жертви не були б даремні.

Ця величезна розбіжність між історичним фактом — політичною продуктивністю робітничого класу, — та феноменальними даними, що випливають з аналізу діяльности праці, зникає, якщо уважніше вивчати розвиток

52. Варто мати на увазі різку відмінність між сутністю і політичною функцією європейської партійної системи та американської і британської. Важливий, хоча і малозауважуваний, факт у розвитку європейських революцій, що лозунги Рад (совєти, *Räte* тощо) ніколи не висували партії та рухи, що брали активну участь в їхньому формуванні, а завжди походили від спонтанних протестів; ради, як такі, ані не розуміли, ані особливо не вітали ідеологи різних рухів, що хотіли використати революції для того, щоб нав'язати народові свою форму правління. Відомий лозунг Кронштадтського повстання, яке було вирішальним поворотним пунктом у Російській революції, звучав так: „Ради без комунізму"; а це водночас означало: „Ради без партій".

Теза, що тоталітарні режими стикаються з новою формою правління, ширше обґрунтовується в моїй статті «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», *Review of Politics*, 1953. Детальніший аналіз Угорської революції та системи рад подається у моїй недавній статті «Totalitarian Imperialism», *(Journal of Politics*, 1958).

та сутність лейбористського руху. Основна відмінність між рабською та сучасною вільною працею полягає не в тому, що працівник володіє особистою свободою — свободою руху, економічної діяльности та особистої недоторканости, — а в тому, що його визнають в політичній сфері, і він став повністю вільний, як громадянин. Поворотний момент в історії праці настав разом зі скасуванням власности для права голосування. До того часу статус вільної праці був дуже подібний до статусу постійно зростаючої кількости звільнених рабів в античну добу; ці люди були вільні, їх прирівняли до статусу іноземних мешканців, але не громадян. На відміну від античного звільнення рабів, де, зазвичай, раб переставав бути працівником, якщо він був рабом, і де рабство через те залишалося суспільною умовою праці, незважаючи на те, скільки рабів було звільнено, сучасна емансипація праці мала намір підвищити саму її діяльність і досягла цього ще задовго перед тим, коли працівникові, як особі, гарантували особисті та громадянські права.

Однак одним із важливих аспектів дійсної емансипації працівників було те, що нова верства населення раптом здобула визнання в громадській сфері, тобто з'явилася в громаді,[53] але не була визнана в суспільстві, не відігравала жодної керівної ролі в загальній економічній діяльності цього суспільства, і тому не розчинилася в суспільній сфері, а ніби випарувалась з громадської. Вирішальна роль простої появи, вирізнення себе та визнання у сфері людських взаємин, можливо, тут краще ілюструється, ніж у тому факті, що робітники, коли вступили на сцену історії, відчули потребу прийняти власний стиль і одяг *sans-culotte*, від якого під час Французької революції вони навіть утворювали свої прізвища.[54] Завдяки цьому костюмові вони завоювали свою відмінність, і спрямували цю відмінність проти інших.

Патос лейбористського руху на своїх ранніх стадіях — і на своїх ранніх стадіях в усіх країнах, де капіталізм не досяг повноти розвитку, наприклад, у Східній Європі, а також в Італії чи Іспанії, і навіть у Франції,

53. Розповідь, яку подає Сенека з імператорського Риму, може проілюструвати, якою небезпечною була проста поява в громадській сфері. У сенаті висунули пропозицію, щоб раби мали свою уніформу в громадській сфері, щоб їх легше можна було відрізняти від вільних громадян. Цю пропозицію відкинули, як досить небезпечну, бо тоді раби зможуть впізнати один одного і усвідомити свою потенційну силу. За сучасною інтерпретацією, у цьому випадку, мабуть, мова йшла про величезну кількість рабів, але цей висновок помилковий. Те, що політичний інстинкт давніх римлян оцінив як небезпеку, була поява як така, яка не залежить від кількости залучених людей (див.: Westermann, *op. cit.*, p. 1000).

54. A. Soboul («Problèmes de travail en l'an II», *Journal de psychologie normale et pathologique*. 1955. Vol. LII, No.1, досить грунтовно описує, як робітники з'явилися на історичній сцені.

— походить від його боротьби проти всього суспільства. Ці рухи досягли великої потенційної сили за досить короткий час і часто в досить несприятливих обставинах, що походять від того, що незважаючи на всі розмови та теорії, вони були лише групою на політичній сцені, яка не лише захищала свої економічні інтереси, а й вела справжню політичну битву. Інакше кажучи, коли лейбористський рух з'явився на громадській сцені, то він був лише організацією, в якій люди діяли і говорили *як* люди, а не як члени суспільства.

Через те, що ця політична і революційна роль лейбористського руху, яка цілком очевидно наближається до свого кінця, настільки вирішальна, економічна діяльність її членів була випадкова, а її сила зваблювання ніколи не зводилися до рівня робітничого класу. Якщо на якусь мить здається, що коли б цей рух мав успіх у заснуванні, бодай у власних межах, нової громадської сфери з новими політичними стандартами, то джерелом цих зусиль була б не праця — ані сама діяльність праці, ані завжди утопічний протест проти життєвої необхідності, — а ця несправедливість та лицемірство, що зникли разом з перетворенням класового суспільства в суспільство мас та із заміною ґарантованої річної оплати праці поденною чи щотижневою оплатою.

Сьогодні робітники вже не перебувають поза суспільством; вони є його членами і подібно до всіх мають право на постійну роботу. Політичне значення лейбористського руху сьогодні подібне до будь-якої іншої групи; минув той час, коли, як сто років тому, його міг представляти народ взагалі, — якщо ми розуміємо під *le peuple* дійсну політичну інституцію, що відрізняється як від населення, так і від суспільства.[55] (В Угорській революції робітники аж ніяк не відрізнялися від решти народу; що від 1848 до 1918 року було майже монополією робітничого класу — визначення парламентської системи рад замість партій, — тепер стало одностайною вимогою всього народу.) Лейбористський рух, що від самого початку був невиразний за змістом та цілями, втратив свою репрезентативність, а отже, й свою політичну роль тоді, коли робітничий клас став інтеґральною частиною суспільства, та добився суспільної й економічної влади в найрозвинутіших економічних системах західного світу чи там, де вона «досягла успіху» в перетворенні всього населення в суспільство працівників, як у Росії. В умовах, де скасовано навіть ринок обміну, завмирання громадської сфери, що таке очевидне упродовж усієї новочасної доби, набуло своєї завершеної форми.

55. Первісно термін *le peuple*, який увійшов в обіг наприкінці XVIII ст., окреслює тих, хто не має власности. Як ми раніше зауважили, такого класу зовсім зубожілих людей передновочасна доба не знала.

ТРАДИЦІЙНА ЗАМІНА ДІЇ ВИКОНАННЯМ

Новочасна доба зі своєю ранньою зосередженістю на матеріальних виробах та демонстративною корисливістю чи зі своєю пізнішою одержимістю щодо безперешкодного функціонування та товариськости, була не перша, що відкинула безкорисливість дії і мовлення, зокрема, і політики взагалі.[56] Роздратування потрійним руйнуванням дії: непередбаченість її остаточних результатів, незворотність процесу, анонімність її авторів, — старі, як і вся історія. Завжди великою спокусою як людини дії, так і людини мислення, було знайти заміну дії з надією на те, що сфера людських стосунків зуміє уникнути випадковости та моральної невідповідальности, що притаманна множинності посередників. Чудова монотонність рішень, які пропонує вся історія, засвідчує простоту цієї проблеми. Інакше кажучи, вони завжди намагалися знайти притулок від усіх бід дії у діяльності, коли одна людина, що ізольована від усіх, залишається майстром свого виробу від початку до кінця. Це зусилля замінити дію виконанням є виявом у цілій системі аргументації проти «демократії», що послідовніше і краще вмотивована, тобто перетворюється в аргументацію проти сутности політики.

Усі муки дії виникають з людської умови множинности, що є умовою *sine qua non* для простору появи, яким є громадська сфера. Тому зусилля працювати з цією множинністю завжди рівнозначне скасуванню самої громадської сфери. Очевидний рятунок від небезпек множинности — це монархія чи одноосібне правління, в усьому розмаїтті, від тиранії одного проти всіх, до благодійного деспотизму та тих форм демократії, в яких багато людей утворюють колективну інституцію, тобто народ — це «багато в одному».[57] Платонівське розв'язання проблеми філософ-цар, «мудрість»

56. Досі класичним автором постановки цієї проблеми вважають Адама Сміта, для якого єдина легітимна функція правління — це «захист багатих від бідних, чи тих, хто має якусь власність, від тих, що не мають її зовсім» (*op. cit.*, II, 198 ff.).

57. Це арістотелівська інтерпретація тиранства як форми демократії (*Politics* 1292a16 ff.). Однак царство не належало до тиранічних форм правління, і його не можна окреслити, як одноосібне правління чи монархію. Оскільки терміни «тиранія» та «монархія» можна вживати як взаємозамінники, то слова «тиран» і *basileus* («цар») використовуються, як антоніми (див., наприклад, *Nicomachean Ethics* 1160b3; Plato *Republic* 576D). Тобто в античні часи одноосібне правління визнавали не лише для домашнього господарства чи бойових дій, а й в конкретному військовому чи «економічному» контексті, як свідчить відомий рядок з «Іліади»: *Ouk agathon polykoiraniē; heis koiranos estō, heis basileus* — «не добре, коли править багато; хтось повинен бути господарем, а хтось — царем» (ii. 204). (Арістотель, який застосував вислів Гомера у своїй *Метафізиці* (1076a3ff) для політичного життя спільноти (*politeuesthai*) у метафоричному значенні, є винятком. У *Політиці* (1292a13), де він знову цитує гомерівський

якого усуває заплутаність дії, так ніби це проблеми пізнання, які піддаються з'ясуванню, єдине, — і в жодному разі не тиранічного характеру, — це різновиди одноосібного правління. Проблема цих форм правління не полягає в їхній жорстокості, бо часто вони не є жорстокі, а в тому, що вони функціонують занадто добре. Коли тирани добре знають свою справу, «добрі і м'які в усьому», подібно до Пісістрата, правління якого в античну добу порівнювали із «золотою добою Хроноса»,[58] то для сучасного вуха їхні вчинки не звучать як тиранічні, а як благодійні, особливо, коли ми знаємо, що єдине, хоча й марне, намагання скасувати рабство в античні часи зробив Періандр, тиран Коринту.[59] Але вони всі мали одну спільну рису — це спроби витіснити громадян із громадської сфери та наполягати на тому, щоб вони займалися приватними справами, бо лише «правитель повинен цікавитися громадськими справами».[60] Це, звичайно, було рівнозначне просуванню приватного виробництва, хоча громадяни могли вбачати в цій політиці лише намагання позбавити їх можливости вільного часу для участи в спільних справах. Очевидно, що невеликою перевагою тиранства була перевага стабільности, безпеки та продуктивности, яких треба остерігатися, якщо вони лише торують шлях до неминучої втрати влади, навіть коли б справжня катастрофа відбулася в недалекому майбутньому.

Втеча від крихкости людських стосунків до надійности спокою та порядку, може, справді, багато запропонувати для того, щоб легко інтерпретувати більшу частину політичної філософії з часів Платона, як різні зусилля знайти теоретичні основи та практичні шляхи повної втечі від політики. Ознака всіх тих форм втечі — це концепція правління, тобто визначення, що люди можуть законно і політично жити разом лише тоді, коли окремі з них уповноважені давати накази, а інші змушені їх виконувати. Вже в Платона та Арістотеля знаходимо банальне визначення, що кожна політична спільнота складається з тих, хто керує, і тих, ким керують (на цьому припущенні засновуються сучасні визначення форм правління — одноосібне правління або монархія, правління кількох або олігархія, правління багатьох або демократія), яке ґрунтується, радше, на підозрі до дії, ніж на зневазі до людей, і виникає з пристрасного бажання, радше, знайти заміну для дії, ніж з безвідповідальної чи тиранічної волі до влади.

рядок, він заперечує проти багатьох, які мають владу «не як особистості, а колективно» і заявляє, що є лише форма одноосібного правління чи тиранія). Навпаки, правління багатьох, яке пізніше назвали *polyarkhia*, використовується зневажливо , щоб позначити переплутання наказу під час воєнних дій (див., наприклад, Тукідід vi. 72; Ксенофон, *Anabasis*, vi. 1.18).

58. Aristotle, *Athenian Constitution*, xvi. 2,7.

59. Див.: Fritz Heichelhelm, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938. I. 258.

60. Арістотель (*Athenian Constitution*, xv. 5) має на увазі Пісістрата.

Теоретично найстисліша та найважливіша версія втечі від дії до правління є в *Державному мужі*, де Платон розрізняє два види дії: *archein* і *prattein* («початок» і «досягнення»), що, за давньогрецьким розумінням, були взаємопов'язані. Проблема, як її розумів Платон, полягала в тому, аби переконатися, що зачинатель залишиться майстром того, що він розпочав, не потребуючи допомоги інших, щоб виконати це. У сфері дії такої ізольованої майстерности можна досягти лише тоді, коли, з одного боку, інші вже не потребують приєднуватися до справи за власною згодою, власними мотивами та цілями, а використовуються для того, щоб виконувати накази, і коли, з іншого боку, зачинатель, який висунув ініціативу, сам не дозволяє вступати в процес дії. Тому починати (*archein*) і виконувати (*prattein*) могли перетворитися в два повністю відмінні види діяльности, і зачинатель став правителем (*archōn* у подвійному значенні слова), тим, хто «хто взагалі не повинен виконувати (*prattein*), а керувати (*archein*) тими, хто спроможний на виконання». У таких обставинах сутність політики полягає в тому, щоб «знати, як починати та керувати найважливішими справами з погляду вчасности і невчасности»; дія, як така, повністю вилучається і перетворюється в просте «виконання наказів».[61] Платон перший зробив поділ між тими, хто знає, але не діє, та тими, хто діє і не знає, так замінивши стару артикуляцію дії через початок і досягнення, що знання та уявлення про річ, яку треба виготовити, стали двома абсолютно різними видами виконання.

Оскільки Платон сам ототожнив лінію поділу між думкою та мисленням з лінією, яка розмежовує правителів та їхніх підлеглих, то очевидно, досвід, на якому ґрунтується платонівський поділ, це ті домашні господарства, де нічого ніколи не можна зробити, якщо господар не знає, що робити і не дає завдань рабам, що виконують їх без знання. Тут, звичайно, є той, хто знає і не повинен робити, і той, хто не потребує ані думки, ані знання. Платон усвідомлював, що він запропонував революційне перетворення *поліса*, коли застосував для його адміністрування принципи добре організованого домашнього господарства, що були на той час визнані.[62] (Помилково вважати, що ніби Платон хотів скасувати сім'ю та домашнє господарство; він, навпаки, хотів поширити такий спосіб життя, коли кожний громадянин піклується про одну сім'ю. Одне слово, він хотів вилучити з домашнього господарства його приватний характер, і для цього запропонував скасування приватної власности та індивідуального подружнього статусу).[63]

61. *Statesman* 305.

62. У цьому основному твердженні *Державного мужа* немає жодної відмінности між утворенням великого домашнього господарства та *полісом*, тому та сама наука могла охоплювати політичні й «економічні» справи, а також справи домашнього господарства.

63. Це особливо виявляється в тих фрагментах п'ятого розділу *Республіки*, де Платон описує, що страх, який охопив його сина, брата чи батька міг би сприяти

За давньогрецьким розумінням, взаємозв'язок між правителем та його підлеглими, між наказами та послушністю, за дефініцією, ототожнювався зі взаємозв'язком між господарем та рабами, а отже, усував всі можливості дії. Платонівське твердження, що правила поведінки в громадських справах повинні походити від взаємин господар-раб, означало, що дія не відіграє жодної ролі в людських стосунках.

Очевидно, що платонівська схема дає більші шанси для перманентности людських стосунків, ніж тиранські прагнення, щоб кожний сам вилучав себе з громадської сфери. Хоча кожний громадянин міг зберігати участь в громадських справах, але він, звичайно, міг «діяти» лише як окрема особа, без жодного права на якусь внутрішню суперечливість, маючи дозвіл лише на одну розбіжність: через правління «багато стає одним цілим у будь-якому аспекті», за винятком тілесної появи (*bodily appearence*).[64] В історичному контексті, концепція правління, хоча й походить від сфери домашнього господарства та сім'ї, відіграла основну роль в організації громадських взаємин і в нашому сприйнятті постійно пов'язується з політикою. Це не повинно заставляти нас переглянути факт, що для Платона це була набагато загальніша категорія. Він вбачав у ній основний засіб для внормування та оцінювання людських взаємин у всіх аспектах. Це видно не лише з його наполягання, що місто-державу слід розглядати, як таке, що «дає розпорядження людині», та з його концепції психологічного порядку, який насправді випливає з громадського порядку його утопічного міста, і навіть більше, виявляється у вражаючій послідовності, з якою він представляє принцип панування у взаємозв'язку людини із самою собою (*intercourse of man with himself*). У Платона та в аристократичній традиції Заходу основний критерій здатности керувати іншими — це спроможність керувати собою. Якщо філософ-правитель керує містом, то душа керує тілом, а розсудок — пристрастями. У Платона легітимність цієї тиранії в усьому, що властиве людині, її поведінка щодо себе, не менше, ніж її поведінка щодо інших, міцно закорінена в амбівалентності самого слова *archein*, яке водночас означає як початок, так і керування; це стало вирішальним для Платона, і наприкінці своїх «*Законів*», він визнав, що лише початок (*archē*) призначений керувати (*archein*). У платонівському мисленні ця первісна лінгвістично зумовлена ідентичність правління та започаткування привела до того, що всі ініціативи сприймалися як узаконення правління, поки елемент початку не зник остаточно в концепції правління. Разом з ним зникло в політичній філософії найелементарніше та найавтентичніше розуміння людської свободи.

загальному миру в його утопічній республіці. Через жіночу спільноту ніхто не знатиме, хто були його рідні.

64. *Republic* 443E.

Платонівське відокремлення знання та виконання стало основою всіх теорій панування, і це не просто було виправдання нездоланної та безвідповідальної волі до влади. За своєю силою концептуалізації та філософської чіткости платонівське ототожнення знання з керуванням та правлінням, як і ототожнення дії з послушністю та виконанням, переважило над попереднім досвідом та артикуляціями в політичній сфері і стало авторитетним для всієї традиції політичної думки, навіть тоді, коли основа досвіду, від якої Платон запозичив свої концепції, надовго відійшла в забуття. Окремо від унікального платонівського поєднання глибини та краси, призначення якої було пронести через віки його думки, причина довговічности цієї особливої частки його спадщини полягає в тому, що він посилив свою заміну правління дією правдоподібнішою інтерпретацією за допомогою понять виконання та виробництва. Це правда, — і Платон, який запозичив термін «ідея», ключове слово своєї філософії, з досвіду сфери виробництва, перший це зауважив, — що поділ між знанням та виконанням, такий чужий для сфери дії, значущість і цінність якої зруйнувалися у той момент, коли відбулося відокремлення думки та дії, став щоденним досвідом виробництва, процеси якого розпадаються на дві частини: спочатку сприйняття образу чи форми (*eidos*) продукту, що треба виготовити, а тоді організація засобів та початок виконання.

Платонівське бажання замінити дію виконанням, щоб надати сфері людських взаємин міцности, що притаманна роботі та виробництву, стає очевидним там, де воно торкається самого центру його філософії та доктрини його ідей. Коли Платона не цікавила політична філософія (як, наприклад, у *Бенкеті*), то він описує ідеї як те, що «найбільше виблискує» (*ekphanestaton*), тобто як варіант прекрасного. Лише в *Республіці* маємо ідеї, що перетворилися в стандарти, виміри, правила поведінки, — все, що можна розглядати як варіації чи деривативи ідеї «добра» в давньогрецькому значенні цього слова, тобто «добра для» чи придатности.[65] Це перетворення було необхідне, щоб застосувати доктрину ідей для політики і звичайно, з політичними цілями, щоб вилучити крихкий характер людських взаємин, тобто Платон вважав за потрібне декларувати як найвищу ідею добра, а не краси. Але ця ідея добра не найвища для філософа, який бажає осмислювати справжню сутність Буття і через те покидає темну печеру людських стосунків задля яскравого неба ідей; навіть у *Республіці* філософ зображений як любитель краси, а не добра. Добро — це найвища

65. Слово *ekphanestaton* трапляється у Федра (250) як основна характеристика прекрасного. У *Республіці* подібна характеристика застосовується для ідеї добра, яку Платон назвав *phanotaton*. Обидва слова походять від *phainesthai* («з'являтися» і «виблискувати») і в обох випадках використовується найвищий ступінь. Звичайно, що властивість випромінювання яскравости застосовується для характеристики прекрасного набагато частіше, ніж для категорії добра.

ідея філософа-царя, який бажає бути правителем людських взаємин, а, отже, повинен проводити своє життя серед людей і не може проживати під небом ідей. Тоді, коли він повертається до темної печери людських стосунків, щоб жити з людьми, він потребує для провідництва ідей як стандартів та правил, щоб ними вимірювати і узагальнювати в категоріях розмаїття людських справ та слів з такою самою абсолютною, «об'єктивною» певністю, яка супроводжує ремісника в процесі виготовлення, а аматора в оцінюванні за допомогою незмінної, завжди присутньої моделі, «ідеї» взагалі.[66]

У технічному плані найбільша перевага цієї трансформації та застосування доктрини ідей до політичної сфери полягає у вилученні персонального елемента з платонівського визначення ідеального правління. Платон добре усвідомлював, що його улюблені аналогії, які він запозичив з життя домашнього господарства, а зокрема, взаємини господар—раб чи вівчар—вівці вимагатимуть майже божественних якостей керівника людей, щоб різко відрізняти його та йому підлеглих, так само, як раби відрізняються від господаря, а вівці — від вівчаря.[67] Будування громадського простору на зразок виробничого об'єкта, навпаки, приводить лише до звичайної майстерності, досвіду в мистецтві політики, як в інших мистецтвах, де непереборний чинник закладений не в постаті митця чи ремісника, а в безособовому об'єкті його мистецтва чи ремесла. У *Республіці* філософ-цар застосовує ідеї так само, як ремісник застосовує свої правила та норми; він «робить» своє Місто так само, як скульптор робить скульптуру;[68] в останньому творі Платона ті самі ідеї перетворилися в закони, що лише потребують виконання.[69]

66. Твердження в Werner Jaeger, *Paideia* (1945, II, 416 n.), що «ідея, — це найвище мистецтво вимірювання, а знання філософа про цінність (*phronēsis*) — це здатність вимірювати, пронизує весь твір Платона від початку до кінця», — слушна лише для платонівської політичної філософії, де ідея добра витісняє ідею прекрасного. Парабола печери наведена у *Республіці*, — центр платонівської політичної філософії, а доктрину ідей, так як вона представлена там, треба розуміти як застосування її до політики, а не як оригінальну, суто філософську систему розвитку, який ми тут не обговорюємо. Характеристика «знання філософа про цінність» як *phronēsis* вказує, насправді, на політичну та не-політичну природу цього знання, бо саме слово *phronēsis* характеризує в Платона та Арістотеля, радше, проникливість державного мужа, ніж бачення філософа.

67. У *Державному мужі*, де Платон переважно дотримується такої думки, він іронічно підсумовує: дивлячись на когось, хто надається керувати людиною подібно до вівчаря, що керує вівцями, ми бачимо «Бога, а не смертну людину» (275).

68. *Republic* 420.

69. Цікаво зауважити такий розвиток платонівської політичної теорії: у *Республіці* його поділ на правителів та підлеглих, що супроводжується взаємозв'язком між фахівцем та аматором; у *Державному мужі* він бере приклади із зв'язку між знанням та виконанням; у *Законах* виконання стійких законів — це все,

У цьому контексті поява утопічної політичної системи, яку можна сконструювати за зразком, що зробив хтось, хто володіє технікою людських взаємин, майже перетворюється в суть справи; Платон, який перший спроектував модель для створення політичного тіла, залишається натхненником усіх пізніших утопій. І хоча жодна з цих утопій ніколи не відігравала якоїсь значної ролі в історії — у кількох випадках утопічні схеми були реалізовані, однак вони швидко зазнали краху під тягарем дійсности, не так дійсности зовнішніх обставин, як дійсности людських взаємин, які вони не можуть контролювати, — ці утопії належали до найефективніших засобів збереження та розвитку традиції політичного мислення, в якій свідомо чи підсвідомо, концепцію дії трактували через призму виконання та виробництва.

Одна річ гідна уваги в розвитку цієї традиції. Це правда, що насильство, без якого жодне виробництво не може відбутися, завжди відігравало важливу роль у політичних схемах і мисленні, що ґрунтувалося на інтерпретації дії як виконання; але аж до сучасної доби цей елемент насильства залишається винятково допоміжним засобом, що потребує мети, щоб виправдати і обмежити його, тому прославлення насильства, зовсім відсутнє у традиції політичної думки аж до новочасних часів. Воно так довго було відсутнє тому, що мислення та розсудок вважали найвищими спроможностями людини, бо завдяки такому переконанню всі артикуляції *vita activa* — виробництво, дія і сама праця, — залишилися вторинні та допоміжні. У вужчій сфері політичної теорії наслідком стало те, що визначення правління та супровідні питання легітимности і правочинности відіграли набагато більшу роль, ніж саме розуміння та інтерпретація дії. Тільки переконання нової доби в тому, що людина знає лише те, що вона робить, що її нібито вищі спроможності залежать від виконання і що вона, передусім, *homo faber*, а не *animal rationale*, викликало появу давніших застосувань насильства, що притаманні всім інтерпретаціям сфери людських стосунків, як сфери виконання. Це особливо вражає в серії революцій, характерних для нової доби, усі з яких, за винятком американської революції, — показали те саме поєднання староримського ентузіазму для заснування нового політичного тіла з прославленням насильства лише як засобу для його «створення». Марксівське твердження, що «насильство — це повитуха кожного старого суспільства, яке вагітне новим», тобто усіх змін в історії та політиці[70] лише підсумовує підозру

що залишилося державному мужеві, або що необхідне для функціонування громадської сфери. Що найбільше вражає в цьому розвитку, то це прогресуюче зменшення здібностей, потрібних для опанування політики.

70. Цитата з *Capital* (Modern Library ed.), p. 824. Інші фраґменти Маркса свідчать, що він не обмежував свою ремарку до вияву суспільних чи економічних сил. Наприклад: «Історія засвідчує, що загарбування, поневолення, розбійництво, вбивство, одне слово, насильство відіграють величезну роль» (*ibid.*, 785).

всієї новочасної доби і вказує на наслідки її найпотаємнішої віри в те, що історія «створила» людину так само, як природу сотворив Бог.

Те, як наполегливо та успішно відбувалося перетворення дії у певний вид виготовлення, засвідчує вся термінологія політичної теорії та політичної думки, що майже унеможливила обговорення цього питання як без використання категорії «засіб-мета», так і без інструментального мислення. Можливо, переконливішою є одноголосність, з якою відомі прислів'я в усіх сучасних мовах переконують нас, що «хто бажає результатів, мусить бажати засобів» і що «не можна зробити омлет, не розбивши яєць». Ми, мабуть, перша ґенерація, що повністю усвідомила смертоносні наслідки, притаманні такому способові мислення, яке заставляє визнати, що всі засоби, які подаються як ефективні, мають дозвіл та виправдання, щоб переслідувати щось таке, що можна окреслити як мета. Однак для того, щоб уникнути ці проторені шляхи мислення, недостатньо додати ще кілька якостей чи вважати систему моралі як саму собою зрозумілою, що, — як засвідчує саме повчання, — нелегко зробити, чи переважити їх самою мовою та аналогіями, які вони використовують. Щоб заявляти про мету, що не виправдовує всі засоби, означає, висловлюватися парадоксально, бо визначення мети є виправданням засобів; парадокси завжди спричиняють заплутаність, вони не розв'язують їх і тому ніколи не є переконливими. Поки ми віримо, що маємо справу з метою та засобами в політичній сфері, ми не зуміємо запобігти чиємусь використанню всіх засобів для досягнення наперед відомих результатів.

Заміна дії виконанням та супровідне перетворення політики в засіб досягнення «вищої» мети — а в часи античности це був захист доброї людини від поганих правителів, і зокрема, захист філософа,[71] у Середньовіччі — спасіння душі, в новочасні часи — продуктивність та прогрес суспільства, — такі старі, як і вся традиція політичної філософії. Це правда, що лише новочасна доба окреслювала людину, передусім, як *homo faber*, інструментальника та виробника речей, і тому змогла подолати глибоко закорінену зневагу та підозру, в якій традиція утримувала всю сферу виробництва. Оскільки ця традиція також повернулася проти дії, — звичайно, не так відкрито, але не менше ефективно, — то вона змушена була інтерпретувати дію як виконання і, незважаючи на свою підозру та зневагу, представила в політичній філософії конкретні напрями та моделі мислення, за допомогою яких новочасна доба могла настати. В цьому аспекті новочасна доба не повертала традицію, а, радше, звільняла її від «упереджень», що запобігали її відкритому декларуванню того, що витвір

71. Порівняймо твердження Платона, що бажання філософа стати правителем людей може походити лише від страху підкорятися тим, що гірші (*Republic* 347) із твердженням Августина, що функція правління полягає у тому, щоб уможливити «добрим» спокійніше життя серед «поганих» (*Epistolae* 153. 6).

ремісника треба оцінювати вище, ніж «порожні» розмови та справи, які утворюють сферу людських стосунків. Річ у тому, що Платон і частково Арістотель, який сприймав ремісника як такого, що навіть не гідний повноправного громадянства, були перші, хто запропонував управління політичними справами та правління політичними інститутами у формі виробництва. Ця суперечливість чітко вказує на глибину автентичної заплутаності, що притаманна людській спроможності діяти, та на силу спокуси вилучити її ризикованість і небезпечність представленням у мережі людських стосунків надійніших та стійкіших категорій, що властиві тим видам діяльности, за допомогою яких ми протистоїмо природі і будуємо світ людської майстерности.

ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ДІЇ

Інструменталізація дії та зведення політики до засобу ніколи не досягали успіху у вилученні дії, у запобіганні її перетворення в основний людський досвід, чи в повному руйнуванні сфери людських стосунків. Ми вже побачили, що в нашому світі ілюзорне вилучення праці як болісного зусилля, на яке приречене все людське життя, призвело до наслідків, серед яких першим було те, що робота тепер виконується у вигляді праці, а продукти роботи, предмети споживання, споживаються так, ніби вони прості споживчі товари. Подібно і зусилля вилучити дію через її непевність та вберегти людські стосунки від їхньої крихкости через таке сприйняття їх, ніби вони були чи могли б стати запланованим виробом людського виготовлення, спричинилося, передусім, до спрямування людської спроможности до дії, до започаткування нових спонтанних процесів, які без людей не з'явилися б, в таке ставлення до природи, яке аж до найпізніших стадій новочасної доби було основою одного з природних законів дослідження та виробництва предметів з природного матеріалу. Наскільки ми почали втручатися в природу, в буквальному значенні цього слова, можливо, найкраще ілюструє недавня випадкова фраза науковця, який досить серйозно переконаний, що «основне дослідження — це, коли я роблю, не знаючи, що саме роблю».[72]

Ця настанова досить невинно започатковує експеримент, в якому люди вже не мають задоволення від спостерігання, реєстрування та осмислювання того, на що природа дала згоду в своїй появі, і починає приписувати умови та провокувати природні процеси. Це те, що потім перетворюється у вищу майстерність в елементарних процесах, які без втручання людини залишились би бездіяльні і, може, ніколи б не відбулися, а остаточно

72. Цитата з інтерв'ю з Вернером фон Брауном, — *New York Times*. 1957. December.

завершується в справжньому мистецтві «творення» природи, тобто творення «природних» процесів, які без людей ніколи б не існували і які сама земна природа, здається, неспроможна завершити, хоча подібні чи ідентичні процеси можна було б вважати банальним явищем у Всесвіті. Через вступ до експерименту, в якому ми приписали природним процесам передумови людської думки і заставили їх розпастися на зразки, що зробила людина, ми навчилися, як «повторювати процеси, що відбуваються на Сонці», тобто як перемогти за допомогою природних процесів на Землі ті сили, що розвиваються у Всесвіті без нас.

Факт, що природничі науки стали винятково науками, які вивчають процеси, а на своїй останній стадії перетворилися в науки, які вивчають потенційно незворотні, непоправно «безповоротні процеси», чітко вказує на те, що завжди потрібна влада мозку (*the brain power*), щоб започаткувати їх, справді визначальна людська спроможність, яка може здійснювати такий розвиток, це не «теоретична» спроможність, ані мислення чи розсудливість, а людська здатність діяти — започатковувати безпрецедентні нові процеси, остаточні результати яких залишаються непевні і непередбачувані незалежно від того, чи вони відбуваються в людській сфері, чи — у сфері природи.

У цьому аспекті дії — надзвичайно важливому для новочасної доби та для її незвичайного збільшення людських спроможностей, а також для її безпрецедентної концепції історії та історичної свідомости, — були започатковані процеси, остаточні результати яких непередбачувані, тобто радше, непевність, а не крихкість, стала вирішальною ознакою людських стосунків. Ця властивість дії залишилась поза увагою античности, і в цілому не мала відповідної артикуляції в античній філософії, для якої сама концепція історії, як нам відомо, була зовсім чужа. Центральна концепція двох зовсім нових наук новочасної доби, як природничих наук, так й історії, є концепцією процесу, і в її основі як дії, лежить людський досвід. Лише тому, що ми здатні на дію та на започаткування власних процесів, можемо сприймати природу та історію як процесуальні системи. Правда, цей характер новочасного мислення спочатку з'явився в науці про історію, яку з часів Віко свідомо представляли, як «нову науку», тоді як природничі науки потребували кілька століть перед тим, поки самі результати їхніх тріумфальних досягнень не змусили їх змінити застарілу концептуальну структуру для термінології, яка дивовижно подібна до термінології історичних наук.

Лише за конкретних історичних обставин крихкість стає основною характеристикою людських стосунків. Давні греки вимірювали свою значущість на тлі вічної присутности чи вічного повторення всіх природних речей, і основна турбота давніх греків полягала в тому, щоб досягти і стати гідними безсмертя, яке оточує людей, але яким смертні не володіють. Для людей, що не проймаються такою турботою безсмертя, сфера людських

стосунків служить для того, щоб показати зовсім інший, навіть суперечливий аспект, зокрема, незвичайну здатність швидко відновлювати сили, чия сила наполягання і тривалість в часі набагато вищі, ніж стабільна тривкість міцного світу речей. Оскільки люди завжди були здатні руйнувати все, що є виробом людських рук, а сьогодні навіть спроможні на потенційну деструкцію того, що не створила людина — Землі та земної природи, — вони ніколи не були здатні і ніколи не зуміють припинити чи надійно контролювати будь-який з процесів, який вони започаткували через дію. Не лише забуття чи плутанина, які можуть ефективно охопити джерело та відповідальність за кожну окрему справу, здатні зупинити справу чи запобігти її наслідкам. Ця неспроможність повернути те, що вже зроблено, супроводжується майже рівнозначною повною неспроможністю передбачити наслідки будь-якої справи чи навіть мати достовірні дані про її мотиви.[73]

Оскільки кінцевий продукт повністю поглинає і вичерпує силу виробничого процесу, то сила дії ніколи не вичерпується в окремій справі, а навпаки, може зростати, бо її наслідки розмножуються; що продовжує тривати в сфері людських стосунків, то це саме ці процеси і їхня тривалість необмежена, незалежна від знищення матеріалу та смертности людей так само, як сама тривалість людського роду. Причина, чому ми не здатні точно передбачити результат та завершення дії полягає в тому, що дія не має кінця. Процес окремої дії може буквально тривати в часі доти, поки саме людство не наблизиться до свого кінця.

Ті справи, що мають надзвичайну здатність до тривання, яка перевищує тривання всіх виробів людини, могли б бути підставою для гордости, якби люди були здатні нести свій тягар, тягар незворотности та непередбачуваности, від якого дія черпає свою силу. Про те, що це неможливо, люди знали завжди. Вони знали, що, хто діє, той ніколи виразно не знає, що він робить, а тому він завжди «винний» за наслідки, яких він ніколи не бажав чи не передбачав, тобто немає значення, наскільки шкідливі чи неочікувані наслідки його справи, все одно він ніколи не може її повторити, бо процес, який він започаткував, ніколи однозначно не завершується в одній справі чи події, і його значення ніколи не виявляє себе перед виконавцем, а лише перед запізнілим поглядом історика, який сам не є виконавцем. Цього достатньо, щоб вийти із занепаду сфери людських взаємин та зневажати людську спроможність на свободу, що, продукуючи мережу людських стосунків, ніби прив'язує виробника настільки, що він стає, радше, жертвою та страдником, ніж автором і майстром того, що він зробив. Інакше кажучи, ніде, ані в праці, об'єкті життєвої необхідности,

73. «Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... [der Wert der Handlung ist] unbekannt», — як це подає Ніцше в *Wille zur Macht*, No. 291, не усвідомлюючи, що його теза є лише відлунням прадавніх підозр філософів щодо дії.

ані у виробництві, незалежному від конкретного матеріалу, людина не є вільніша, ніж у тих спроможностях, сутністю яких є свобода, і в тій сфері, яка завдячує своїм існуванням лише людині.

За традицією західної думки прийнято звинувачувати свободу в спокушуванні людини необхідністю, осуджувати дію, спонтанний початок чогось нового, бо її результати вплітаються в мережу стосунків, постійно прищемлюючи посередника тими, хто, ніби, втрачає свою свободу саме тоді, коли виконує її. Єдиний рятунок від цього виду свободи — утримуватися від дії, утримуватися від усієї сфери людських стосунків, що є єдиним засобом оберігати суверенність та єдність як особи. Якщо ми залишимо катастрофічні наслідки цих рекомендацій (що матеріалізуються у послідовній системі людської поведінки лише в стоїцизмі), їхня основна помилка, здається, полягає у тому ототожнюванні суверенности зі свободою, що в політичній та філософській думці завжди вважали само собою зрозумілою. Коли було б правдою, що суверенність та свобода — це одне і те ж, то тоді, звичайно, жодна людина не може бути вільною, бо суверенність, ідеал безкомпромісної самодостатности та майстерности, суперечить самій умові множинности. Жодна людина не може бути суверенна, бо не людина, а люди заселяють землю — і не через, як це стверджує традиція від часів Платона, обмеженість людської сили, що робить її залежною від допомоги інших. Усі рекомендації традиції пропонують подолати умову не-суверенности і перемогти незайману цілісність особи компенсацією за «слабкість» множинности. Якщо цих рекомендацій дотримувалися, і таке зусилля подолати наслідки множинности було успішне, то результатом було не суверенне панування одного «я», а панування всіх інших, чи, як у стоїцизмі, заміна реального світу уявним, де ці інші просто не існують.

Інакше кажучи, тут річ не в силі чи слабкості, а в значенні самодостатности. У політеїчній системі жодний бог, незважаючи на його могутність, не міг бути суверенний; лише за умови, що бог один («Один — це один, зовсім самотній і завжди буде такий!»), суверенність та свобода будуть однаковими. В усіх інших обставинах суверенність можлива лише як уява, за яку треба платити дійсністю. Як епікурейство засновується на ілюзії щастя, так само стоїцизм для невільника засновується на ілюзії свободи. Обидва види ілюзії засвідчують психологічну владу уяви, але ця влада може існувати лише доти, поки дійсність світу та існування, де хтось щасливий чи нещасливий, раб чи невільник, настільки витісняються, що їх навіть не визнають, як свідків самоомани. Якщо ми глянемо на свободу очима традиції, ототожнюючи свободу із суверенністю, то одночасна присутність свободи та не-суверености, здатности почати щось нове і нездатности контролювати чи навіть передбачати наслідки, майже змушує нас зробити висновок, що людське існування абсурдне.[74]

74. Цей «екзистенціалістський» висновок менше, а ніж здається, завдячує автентичному переглядові традиційних концепцій та стандартів; він досі послуговується

З погляду людської дійсности та її феноменальної очевидности, було б неправдоподібно заперечувати людську свободу діяти через те, що виконавець ніколи не залишається майстром своїх виробів, бо це так, як стверджувати, що людська суверенність можлива через неспростовний факт людської свободи.[75] Питання, яке тоді виникає, чи наше визначення, що свобода і не-сувереність взаємовиняткові, не розбиває дійсність, або, якщо інакше сформулювати, чи здатність до дії не надає притулок певним потенціям, що дають їй змогу витримувати неспроможність не-суверенности (*disabilities of non-sovereignty*)?

НЕЗВОРОТНІСТЬ ТА ВЛАДА ПРОЩЕННЯ

Ми побачили, що *animal laborans* могли б визволитися від ув'язнення у вічноповторювальному циклі процесу життя, від того, щоб бути об'єктом необхідности праці та споживання, лише через мобілізацію іншої людської спроможности — спроможности виготовляти, виробляти та продукувати *homo faber*, що як інструментальник, не лише полегшує біль та клопоти процесу праці, а й творить світ тривкости. Рятування життя, яке підтримує праця, — це земні інтереси, які задовольняє виробництво. Ми також побачили, що *homo faber* зміг визволитися зі свого скрутного становища втрати значення, «знецінення всіх цінностей» та неможливости знайти міцні норми в світі, які визначаються категоріями засобів та остаточних результатів лише завдяки взаємопов'язаності спроможностей дії та мовлення, що так само природно витворюють значущі розповіді, як виробництво продукує споживчі товари. Коли б це входило в поле зору дослідження, то можна було б додати до цих прикладів умову мислення, бо мислення також не здатне «осмислити себе» поза умовами, які

традицією та традиційними концепціями, хоча з певним відтінком протесту проти них. Найочевидніший результат цього протесту — це повернення до «релігійних вартостей», що однак не закорінені в автентичний релігійний досвід чи віру, а подібні до всіх сучасних духовних «вартостей», обмінних цінностей, і у цьому випадку можуть замінити «вартості» розпачу.

75. Там, де людська гордість надалі відчутна, це, радше, трагедія, ніж абсурдність, що сприймається як ознака людської екзистенції. Її найвидатніший представник — це Кант, для якого спонтанність виконання та супровідні здібності практичного характеру, включно зі здатністю оцінювати, залишаються найвиразнішими якостями людини, хоча його дія впадає в детермінізм природних законів, а його оцінювання не може проникнути в таїну абсолютної дійсности (*Ding an sich*). Кант мав мужність вилучити людину з наслідків її справ, наполягаючи лише на її мотивації, і це вберегло його від втрати віри в людину та її потенційну велич.

збуджують його діяльність. Що в усіх цих прикладах рятує людину — людину як *animal laborans*, як *homo faber*, як мислителя, — то це щось повністю відмінне; воно походить ззовні — але не з-поза людини, а з-поза кожного відповідного виду діяльности. З погляду *animal laborans*, це ніби чудо, яке також є буттям, що знає про світ і заселяє його; з пункту бачення *homo faber*, це ніби чудо, ніби виявлення божественности, що значущість таки повинна бути в цьому світі.

Ситуація з дією та її передумовами повністю відмінна. Тут визволення від незворотности та непередбачуваности процесу, який започаткувала дія, не виринає з іншої і можливо вищої здатности, а з потенцій самої дії. Можливе звільнення від умови незворотности — нездатности повернути те, що хтось зробив, хоча хтось не знав і не міг знати, що він робить, — це здатність прощати. Звільнення від непередбачуваности, що спричинена хаотичною непевністю майбутнього, полягає в здатності обіцяти і виконувати обіцянку. Ці дві здатності йдуть поряд, і одна з них, прощення, служить для того, щоб перекреслити справи минулого, «гріхи» яких, подібно до дамоклового меча, висять над кожною новою генерацією; інша, що пов'язується з обіцянками, служить для того, щоб за своєю дефініцією збудувати в океані непевности, яким є майбутнє, острови безпечности, без яких у людських взаєминах не лише продовження, а й будь-яка тривкість, неможлива.

Без прощення, що позбавляє від наслідків того, що ми зробили, наша спроможність діяти обмежувалася б однією справою, якої ми ніколи б не позбулися; ми залишилися б жертвами її наслідків, подібно до учня чародійника, що забув магічну формулу, щоб відгадати чари. Без прив'язаности до виконання обіцянок, ми ніколи не могли б підтримувати нашу тотожність; ми були б приречені безпорадно та без мети блукати у темряві самотности кожного людського серця, ставши жертвою її суперечности та амбівалентности, — темрява, яку просвітлює лише громадська сфера завдяки присутності інших, що підтверджують ідентичність між тим, хто обіцяє, та тим, хто виконує, може зникнути. Тому обидві здатності залежать від множинности, присутности та діяльности інших, бо ніхто не може прощати собі, і ніхто не може пов'язуватися з обіцянкою собі; прощення і обіцювання, що відбуваються в самотності та ізоляції, залишаються без дійсности і не можуть означати щось інше, ніж роль, яку ми виконуємо перед собою.

Оскільки ці здатності відповідають людській умові множинности, то їхня роль в політиці встановлює сукупність діаметрально протилежних керівних принципів, з «моральних норм, що притаманні платонівському визначенню правління». Через те, що платонівське правління, легітимність якого засновується на верховенстві «я», подає свої керівні принципи — ті, що водночас виправдовують та обмежують владу над іншими, — з погляду взаємин «я з собою», тобто правильні та неправильні стосунки

з іншими визначаються через ставлення до себе доти, поки вся громадська сфера не сприймається через призму «чітко вираженої людини», встановленого порядку між індивідуальними спроможностями людського мислення, душі та тіла. З іншого боку, моральний кодекс здатности прощати та обіцяти, засновується на досвіді, який ніхто ніколи не може здобути сам і який, навпаки, повністю ґрунтується на присутності інших. Якщо міра та способи керування-собою виправдовують та визначають керування іншими, — як хтось керує собою, так і буде керувати іншими, — так і міра та способи обіцянки визначають міру та способи, завдяки яким хтось здатний прощати собі і виконувати обіцянки, що стосуються лише його.

Через те, що звільнення від величезної сили та еластичности, які притаманні процесові дії, може відбуватися лише в умовах множинности, то досить небезпечно використовувати цю здатність у сфері людських стосунків. Сучасні природничі науки та технології, які більше не спостерігають за природними процесами і не імітують їх, насправді, впливають на них, і до того ж, внесли незворотність та людську непередбачуваність у сферу природи, де вже не можна визволитися від того, що вже зроблено. Подібно і одна з найбільших небезпек діяльности у способі виготовлення та її категоріальних понять «засіб-мета» полягає у супровідному самопозбавленні (*self-deprivation*), що притаманне лише дії, тобто ми прив'язуємося не лише до виконання засобів насильства, що необхідні для процесу виробництва, а й до анулювання того, що ми зробили, подібно до того, як ми анулюємо невдалий об'єкт, знищуючи його. Ніщо так не виявляється в цих зусиллях, як велич людської влади, джерелом якої є здатність діяти і яка без визволення, що притаманне дії, неминуче започатковує руйнування влади і знищує не саму людину, а умови, в яких їй дано життя.

Винахідником ролі прощення у сфері людських взаємин був Ісус з Назарету. Те, що він зробив — це відкриття в релігійному контексті, і те, що він артикулював його в релігійній мові, не дає підстав не сприймати його серйозно в світському значенні. Вже стало природною рисою нашої традиції політичної думки (яку ми тут не можемо дослідити) бути надто селективною і вилучати з концептуалізованих артикуляцій величезне розмаїття автентичних видів політичного досвіду, серед яких ми не повинні здивовано віднаходити навіть елементарний за природою досвід. Окремі аспекти вчення Ісуса з Назарету, що первісно не пов'язувалися з християнською релігійною думкою, а походили від досвіду малої та тісно поєднаної спільноти його послідовників, кидали виклик громадській владі Ізраїля, і були серед них, навіть якщо їх ігнорували через їхню нібито виняткову релігійну природу. Єдину найпростішу ознаку усвідомлення того, що прощення необхідне для виправлення неминучих втрат, які спричинила дія, можна побачити в староримському принципі

утримувати переможених (*parcere subiectis*) — досвід, що зовсім невідомий давнім грекам, — чи в праві скасовувати смертний вирок, мабуть, також староримського походження, що є прерогативою майже всіх керівників західних держав.

У нашому контексті важливо, що Ісус тримався осторонь від «писарів та фарисеїв», бо, по-перше, це неправда, що лише Бог має владу прощати,[76] а по-друге, що ця влада не походить від Бога, — хоча Бог, а не людина, може прощати через посередництво людей, — і, навпаки, її мусять мобілізувати люди один перед одним перед тим, як вони також зможуть надіятися на прощення Бога. Формулювання Ісуса навіть ще радикальніше. У Євангелії людина може прощати, бо Бог прощає, і вона мусить робити це «подібно», бо «якщо ти всім своїм серцем прощаєш», то Бог робитиме це «подібно».[77] Причина наполягання на обов'язку прощати чітка «бо вони не відають, що роблять» і це не застосовується для екстремальних випадків злочину чи свавільного зла, бо тоді потрібно вчити: «І якщо він чинив зло перед тобою сім разів в день, і сім разів в день повертався до тебе, промовляючи, я винний».[78] Злочин і свавілля рідкісні, навіть рідкісніші, ніж добрі справи; за Ісусом, про них потурбується Бог під час останнього суду, який не відіграє жодної ролі в житті на землі, бо останній суд не характеризується прощенням,

76. Це виразно проголошено в Луки 5:21-24 (Матея 9:4 - чи Марка 12:7-10), де Ісус здійснює чудо, доводячи, що «Син Чоловічий має владу на землі гріхи відпускати», і наголос зроблено на «на землі». Це наполягання на «владі прощення», навіть більше, ніж здійснення ним чуда, яке вражає людей: «І почали ті, що з ним за столом сиділи, говорити між собою: Хто це такий, що гріхи відпускає?» (Лука 7:49).

77. Матей 18:35; Марк 11:25; «І коли стоїте на молитві, прощайте, як маєте щось проти кого-небудь, щоб і Отець ваш, який у небі, простив провини ваші». Або: «Коли ви прощатимете людям їхні провини, то й Отець Ваш небесний простить вам» (Матей 6:14-15). У цих прикладах влада прощати — це передусім людська влада: Господь відпускає «нам наші борги, так як ми відпускаємо нашим боржникам».

78. Лука 17:3-4. Варто мати на увазі, що три ключові слова тексту — *aphienai, metanoein, hamartanein*, — мають певні конотації навіть в старогрецькому Новому Завіті, які переклад не зумів адекватно передати. Оригінальне значення *aphienai*, це, радше, «звільнювати», ніж «прощати»; *metanoein* означає «передумувати» — і воно також служить для передачі старогебрейського *shuv* — «повертати», «відслідковувати», а не «покаяння» з його психологічно емоційною наповненістю; що вимагається, так це: передумати «і більше не грішити», що є майже протилежністю до спокутування. *Hamartanein* вдало передається як «лиходійство», бо воно, радше, означає «втрачати», «заблудитися», ніж «грішити» (див.: Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, 1923). Рядок, що я зацитувала напочатку в загальноприйнятому варіанті, можна також передати, як: «І якщо ми чинимо лихо супроти і потім знову повертаємося до нього, промовляючи: Я передумав; він повинен звільнити його».

а відплатою (*apodounai*).[79] Але насильство трапляється щодня, і в самій природі дії закладене постійне встановлення нових взаємозв'язків у мережі взаємин, і це вимагає прощення, розуміння, щоб уможливити продовження життя постійним звільнюванням людей від того, що вони зробили, не відаючи, що роблять.[80] Лише через це постійне взаємне звільнення від того, що вони зробили, люди можуть залишатися вільними посередниками, лише завдяки постійному волевиявленню передумувати та започатковувати, їм можна довіряти з такою величезною силою, як і чомусь новому.

У цьому зв'язку прощення перебуває в опозиції до помсти, яка діє у формі проти-дії первісному насильству, бо далека від того, щоб покласти кінець наслідкам першого лиходійства, кожний залишається прив'язаний до процесу, уможливлює ланцюгову реакцію. На відміну від помсти, що є природною автоматичною реакцією на порушення, і яку через незворотність процесу дії можна передбачити та вичислити, акт прощення завжди непередбачуваний; лише реакція, яка відбувається неочікувано, хоча і є проти-дією, набуває щось від оригінального характеру дії. Інакше кажучи, прощення — це лише реакція, що не просто проти-діє, а й діє заново та несподівано, і незумовлена дією, яка провокує її, тому звільнюються від її наслідків обоє — той, хто прощає, і той, кому прощають. Свобода, що міститься в Ісусовому проповідуванні прощення, — це свобода від помсти, яка втягує як зловмисника, так і його жертву в немилосердний автоматизм процесу дії, що сам собою ніколи не потребує завершення.

Альтернативою прощення, але в жодному разі не його протилежністю, є покарання; вони мають те спільне, що намагаються покласти край тому, що без втручання триватиме нескінченно. Це досить значущий структурний елемент у сфері людських стосунків, що люди неспроможні прощати те, що вони не можуть покарати і що вони нездатні карати те, що не піддається прощенню. Це справжня ознака тих кривд, які з часів Канта ми називаємо «радикальним злом» і про природу яких так мало відомо навіть нам, що виставили себе на один із їхніх вибухів на громадській сцені. Усі ми знаємо, що не можемо ані карати, ані прощати такі кривди, і що саме тому вони переступають межі людських стосунків та потенційних можливостей людської влади, і коли з'являються, то їх обох радикально знищують. Тут, де вчинок позбавляє нас всілякої влади, ми, звичайно, можемо тільки повторити за Ісусом: «Ліпше такому було б, коли б млинове жорно прив'язали йому до шиї, і він був кинутий у море».

79. Матей. 16:27.

80. Цю інтерпретацію, здається, виправдовує контекст (Лука 17:1-5): Ісус промовив слова, вказуючи на неуникність «кривди», яка не піддається прощенню, принаймні на землі; «горе тому, через кого вони приходять! Ліпше такому було б, коли б млинове жорно прив'язали йому до шиї, і він був кинутий у море...»; і тоді продовжив, проповідуючи прощення лихих вчинків (*hamartanein*).

Може, найправдоподібніший аргумент, що прощення і дія так само тісно взаємопов'язані як руйнування та анулювання того, що зроблене, вказують на характер виявлення самої дії. Прощення та взаємозв'язки, які воно встановлює, — це завжди найвищі особисті (хоча не обов'язково індивідуальні чи приватні) стосунки, в яких те, що зроблено, прощається задля того, хто це зробив. Це також визнавав Ісус («Її гріхи треба багато прощати; бо вона любила багато: а кому мало прощається, той і мало любить»), і це підстава для сучасного переконання, що лише любов має владу прощати. Бо любов, хоча й вона одна з найрідкісніших з'яв у людському житті,[81] звичайно, має незрівнянну владу самовиявлення та незрівнянну чіткість бачення чиїхось особливостей, і саме тому, що вона не зосереджується на земному характері того, який об'єкт її любові з його позитивними рисами та вадами, тобто з його досягненнями, невдачами та порушенням норм. Любов через свою пристрасть руйнує це «між», що пов'язує нас і відокремлює від інших. Поки тривають її чари, єдине «між», що виринає між двома закоханими, — це дитина, витвір любові. Дитина, це «між», яке пов'язує закоханих і яке спільне для них, є посланцем світу, а тому і відокремлює їх; це ознака того, що вони втягують новий світ у світ, що вже існує.[82] Через дитину закохані ніби повертаються до світу, від якого їх відлучила їхня любов. Однак ця нова приземленість як можливий результат та єдино можливе щасливе завершення любовного зв'язку є, по суті, завершенням любові, що повинна тепер або заново вразити партнерів, або перетворитися в інший вид буття разом. Любов за своєю природою неземна, і саме через те, а не через свою рідкісність, вона не лише аполітична, а й антиполітична, і, може, наймогутніша з усіх антиполітичних людських сил.

Якщо правда, — як це припускало християнство, — що лише любов може прощати, бо лише любов повно сприймає те, хто цей хтось, з погляду постійної здатности прощати йому все, що він зробив, то прощення повинно залишитися зовсім поза нашим аналізом. Якщо сама любов має

81. Загальне упередження, що любов така проста як і «роман», походить, мабуть, з того, що ми всі дізнаємося про неї з поезії. Але поети обманюють нас; вони є лише ті, для кого любов не лише визначальний, а й невід'ємний досвід, який уповноважує їх помилятися задля універсального характеру.

82. Ця здатність любові до світо-творення (*world-creating faculty of love*) нерівнозначна плодючості (*fertility*), на якій засновуються всі міти про створення світу. Така мітологічна розповідь виразно черпає свою уяву з досвіду любові: небо розглядається, як могутня богиня, яка досі опускається до бога землі, від якого її відокремлює бог повітря, що народився між ними, і тепер підносить її. Тому народжується простір світу, який складається з повітря і який розташовується між землею та небом. Див.: H.A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, p. 18; Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* Paris, 1953. P. 212.

вузько окреслену сферу, то повага стосується ширшої царини людських стосунків. Повага, подібно до арістотелівської *philia politikē*, — це вид «дружби» без інтимности та без закритости; це ставлення до особи з віддалі, яку простір світу поклав між нами, і це ставлення не залежить від рис, що викликають наше захоплення, чи від досягнень, які ми повинні високо оцінювати. Тому сьогоднішня втрата поваги чи, радше, переконання, що повага можлива лише там, де ми захоплюємося чи оцінюємо, вказує на симптом зростаючої деперсоналізації громадського та суспільного життя. А те, що цей самий хто, що виявляє себе в дії та мовленні, залишається також об'єктом прощення, найглибше пояснює, чому ніхто не може прощати його; тут, в дії та мовленні, ми залежимо від інших, перед ким ми з'являємося в такій відмінності, яку ми самі не здатні сприйняти. Закриті в собі *(closed within ourselves)*, ми ніколи не зуміємо простити собі будь-яку невдачу чи правопорушення, бо нам бракуватиме досвіду особи, задля якої можна прощати.

НЕПЕРЕДБАЧУВАНІСТЬ І ВЛАДА ОБІЦЯНКИ

На відміну від прощення, яке — може, через його релігійний контекст, а, можливо, й через зв'язок з любов'ю, що супроводжує його виявлення, — завжди вважали нереальним і неприпустимим у громадській сфері, влада стабілізації, що притаманна здатності обіцяти, упродовж усієї нашої традиції була загальновідома. Ми повинні повернутися до римської законодавчої системи, до непорушности угод та договорів (*pacta sunt servanda*), або ми повинні вважати їхнім винахідником Авраама, людину з Ур, історія якої, як переказує Біблія, показує таку рушійну силу до укладання угод, що навіть коли б він вибув зі своєї держави з інших міркувань, ніж спроби зазнати влади взаємного обіцювання в дикій пустелі світу, поки Бог сам не погодився укласти з ним Угоду. Велике розмаїття теорії контрактів та угод, починаючи від стародавнього Риму, аж ніяк не засвідчує, що влада обіцювання упродовж віків була центром політичної думки.

Непередбачуваність, яку акт обіцювання бодай почасти розвіює, має амбівалентне походження: вона виникає водночас з «темряви людського серця», тобто з основної ненадійности людей (*the basic unreliability of men*), які ніколи не можуть сьогодні гарантувати, якими вони будуть завтра, та з неможливости передбачити наслідки дії у спільноті нам рівних, де кожний має таку саму здатність діяти. Людська нездатність покладатися на себе чи повністю вірити в себе (що є те саме) — це ціна, яку люди повинні заплатити за свою свободу; неможливість залишатися незамінним майстром того, що вони зробили, знання його наслідків та покладання на майбутнє, це ціна, яку вони повинні заплатити за множинність

та дійсність, за задоволення заселяти разом з іншими світ, дійсність якого гарантується для кожного через присутність усіх.

Функція здатности обіцювання полягає у володінні тією двозначною темрявою людських стосунків, і як така, є єдиною альтернативою володінню, що засновується на пануванні «я» та керуванні іншими; вона відповідає самій екзистенції свободи, що дається лише за умови не-суверенности. Небезпека і перевага, притаманна усім політичним інституціям, які покладаються на контракти та угоди, полягають в тому, що вони, на відміну від тих політичних інституцій, які покладаються на правління та суверенність, залишають непередбачуваність людських взаємин та ненадійність людей такими, як вони є, використовуючи їх як посередників, на які ніби викидаються певні острови передбачуваности і на яких зводяться певні дороговкази надійности. Моменти обіцювання втрачають свій характер так, як ізольовані острови певности губляться в океані непевности, тобто коли цю здатність помилково використовують, щоб охопити все майбутнє та накреслити безпечні шляхи в усіх напрямках, вони втрачають свою владу зв'язування і самознищуються.

Ми вже звернули увагу, що сила накопичується тоді, коли люди збираються разом і діють «у злагоді», а зникає в ту мить, коли вони розходяться. Сила, що утримує їх разом, і що відмінна від простору появи, в якому вони збираються, і влада яких утримує існування цієї громадської сфери, — це сила взаємного обіцювання чи домовлености. Суверенність, а вона завжди фальшива, якщо її проголошують окремою одиницею, чи це індивідуальна цілісність особи чи колективна цілісність народу, набуває у випадку багатьох людей, що взаємно пов'язані обіцянками, певної обмеженої дійсности. Суверенність міститься в результативності, в обмеженій незалежності від неспроможности передбачати майбутнє, а її межі такі самі, як і ті, що притаманні самій здатності давати обіцянки та виконувати їх. Суверенність народу як єдиного організму твориться та підтримується не ідентичним бажанням, що магічно надихає всіх, а узгодженою метою, задля якої обіцянки надійно пов'язуються, і виявляється досить виразно в своєму безсумнівному верховенстві над тими, що зовсім вільні і яких не пов'язують ніякі обіцянки та не підтримує жодна мета. Це верховенство походить від здатности розташовувати майбутнє так, ніби воно є теперішністю, тобто величезне і справді дивовижне збільшення самого виміру, в якому влада може бути ефективною. Ніцше, з його надзвичайною чутливістю до морального феномена, і незважаючи на його новочасне упередження вбачати джерело всієї влади у волі до влади окремих індивідів, розглядав здатність обіцювання («пам'ять волевиявлення» як він це називав) як ту відмінність, що відрізняє людське життя від життя тварин.[83] Якщо суверенність — це

83. Ніцше дуже виразно побачив зв'язок між людською суверенністю та здатністю обіцяти, що привело його до надзвичайно проникливого схоплення зв'язку

сфера дії та людських стосунків, майстерність яких виявляється у сфері виробництва та світі людей, то їхня основна відмінність полягає в тому, що її можуть досягти лише багато людей, що об'єднуються разом, тоді як інакшість можлива тільки в ізоляції.

Оскільки мораль — це щось більше, ніж загальна сума *mores*, звичаїв та норм поведінки, які утвердилися через традицію та на основі угод, що змінюються з часом, то вона не має, бодай у політичному значенні, підтримувати себе більше, ніж добра воля протистояти величезному ризикові дії через готовність прощати та бути прощеним, давати обіцянки і виконувати їх. Ці моральні приписи не застосовуються до дії ззовні з нібито вищої здатности чи з досвіду поза досягненням дії. Вони, навпаки, виринають безпосередньо з бажання жити разом з іншими у вигляді дієвости та мовлення, і саме тому нагадують механізми контролю, що грунтуються на самій здатності започатковувати нові і незавершувані процеси. Якщо без дії та мовлення, без артикуляції народжуваности ми завжди були б приречені коливатися у вічно повторювальному циклі становлення, то без здатности перекреслити те, що вже зроблене і бодай часткового контролювання процесів, ми загубимося і можемо стати жертвами автоматичної потреби дотримуватися всіх приписів невблаганних законів, які, згідно з природничими науками перед нашою добою, вважали такими, що є визначальною характеристикою природних процесів. Ми раніше побачили, що смертні істоти можуть лише наповнювати магічними властивостями цю природну фатальність, хоча вона коливається в собі і може бути вічна.

І це частково правда. Людські взаємини, якщо не плекати їх, можуть лише дотримуватися закону смертности (*law of mortality*), що є найпевнішим та найнадійнішим законом життя, яке минає між народженням і смертю. Здатність дії перетинається з цим законом, який переривае її автоматичну ходу буденного життя, яке, як ми вже пересвідчилися, переривае і перетинае цикл біологічного життєвого процесу. Період людського життя, що наближається до смерти, неминуче руйнував би та знищував все людське, якби не здатність його переривати та започатковувати щось нове, здатність, що притаманна дії так само, як вічне нагадування, що люди, хоча й повинні померти, не народжуються для того, щоб помирати, а для того, щоб починати. З погляду природи, прямолінійний рух людського періоду життя між народженням та смертю нагадує особливе відхилення від простого природного закону циклічного руху, тому дія, якщо її розглядати як автоматичні процеси, що ніби визначають напрямок

між людською гордістю та людською свідомістю. На жаль, ці висновки не пов'язуються з основною ніцшеанівською концепцією «волі до влади», і тому дослідники творчої спадщини Ніцше часто оминають їх. Ці висновки можна віднайти в перших двох афоризмах *Zur Genealogie der Moral.*

світу, виглядає як чудо. Мовою природничих наук це звучить так: «нескінченна неможливість, яка трапляється регулярно». Дія, насправді, є однією із людських здатностей творити чудо *(miracle-working faculty of man)*, тому Ісус з Назарету, проникнення якого в таку здатність за своєю оригінальністю та непередбачуваністю можна порівняти хіба зі Сократовим проникненням у можливості думки, став відомим саме тому, що пов'язав владу прощення із загальнішою владою творення чуда, розмістивши їх на одному рівні і в межах людської досяжности.[84]

Диво, що рятує світ та сферу людських взаємин від їхнього «природного» руйнування — це факт народжуваности, в якому онтологічно закорінюється здатність діяти. Інакше кажучи, це народження нових людей і нового початку дії, на яку вони спроможні завдяки своїй появі в світі. Лише повнота досвіду цієї спроможности може нагородити людські взаємини вірою та надією, тими двома природними характеристиками людської екзистенції, якими давньогрецька античність нехтувала зовсім, вилучивши підтримування віри як недостатньо спільну та не надто важливу чесноту і зараховуючи віру в світ та надію на нього до зла ілюзій у скриньці Пандори. Це та віра у світ і надія на нього, що містяться в найвеличнішому та найстислішому вислові з кількох слів, через який Євангелія проголошують «радісну новину»: «Дитя нам народилося».

84. Ісус вбачав людський корінь цієї влади творити чудо у вірі, яку ми залишаємо поза нашим розглядом. У нашому контексті єдине бачення цієї проблеми полягає у тому, що влада творити чудо не належить до божественного походження — віра перекидатиме гори і віра прощатиме; перше є не менше чудо, ніж друге, і відповідь апостолів, коли Ісус вимагав від них прощати сім разів у день, була така: «Боже, додай нам віри».

Частина 6

Vita activa і новочасна доба

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen

(Він відкрив Архімедову точку, однак використав її проти себе; здається, лише така передумова дозволяла її знайти).

Франц Кафка

Світовідчуження

Три великі події стоять на порозі новочасної доби і визначають її характер: відкриття Америки та наступні дослідження всієї Землі; Реформація, яка через експропріацію церковних і монастирських володінь започаткувала двозначний процес індивідуальної експропріації та накопичення суспільного багатства; винайдення телескопа і розвиток нової науки, що розглядає природу Землі з погляду Всесвіту. Ці події не можна назвати новочасними, але хоча між ними не існує якогось причинного зв'язку, вони з часів Французької революції перебувають у нерозривній тяглості, в якій можна назвати передування та попередників. Жодна з них не має особливого характеру вибуху тих підземних сил, які, зібравши в темряві свою силу, раптом вивергаються. Імена, які ми пов'язуємо з ними, Галілео Галілей і Мартін Лютер, видатні мореплавці, дослідники і мандрівники в добу відкриттів досі належать до перед-новочасного світу. До того ж, починаючи від XVII століття, дивний патос новизни, майже послідовне наполягання всіх видатних авторів, науковців, філософів на тому, що вони бачать речі, які не бачили раніше, хоча в жодного з них, навіть в Галілео, не можна віднайти думки, що була немислима раніше.[1] Ці попередники не були революціоністами, і їхні мотиви та бажання досі міцно закорінені в традицію.

1. Термін *scienza nuova*, здається, вперше зустрічаємо у праці італійського математика XVI ст. Ніколо Тартаґліа, який дав визначення нової науки балістики, що застосовує геометричні аргументи для руху снаряда. (Я завдячую цією інформацією професорові Олександрові Койре). Доречнішим у нашому контексті

В очах сучасників найдивовижнішою з усіх цих подій повинно бути відкриття нечуваних континентів та немислимих океанів; хвилюючою подією слід би вважати непоправне роздвоєння західного християнства, яке спричинила Реформація з притаманним їй викликом ортодоксії, як такій, та її безпосередньою загрозою спокоєві людських душ; не останнім вважалося і доповнення нових знарядь до величезного арсеналу інструментів, які не мають жодної користи, хіба що для того, щоб дивитися на зорі, навіть, якщо це був винятково науковий інструмент будь-коли винайдений. Однак, якщо б ми могли виміряти інерційність історії так само, як вимірюємо природні процеси, то ми тоді повинні визнати і те, що первісно мало найменше помітний вплив, тобто перші пробні кроки людини до відкриття Всесвіту, постійно набувало як важливости, так і швидкости доти, поки не зникло взагалі у зв'язку зі збільшенням поверхні Землі, яке знайшло свою остаточну обмеженість лише в обмеженості самого глобуса, а також у досі очевидно нескінченному процесі економічного накопичення.

Але це тільки припущення. Річ у тому, що відкриття нашої планети, нанесення на карту її земель та фрахтування її вод тривали багато століть, а тепер лише завершуються. Тільки сьогодні людина повністю володіє своїм смертним місцем проживання (*mortal dwelling place*), зібравши неосяжні горизонти (*gathered the infinite horizons*), що так звабливо і загрозливо відкривалися всім попереднім епохам, на глобусі, величаві обриси і ґрунтовну поверхню якого вона знає, як лінії на своїй долоні. Тому, коли відкрили неосяжність доступного простору на Землі, почалося відоме зменшення масштабів глобуса, поки в нашому світі (який, хоча і є результатом нової доби, але аж ніяк не ототожнюється з її світом) кожна людина не стала

є Галілей, який в *Sidereus Nuncius* (1610) наполягає на «абсолютній новизні» цих відкриттів, але й це далеке від твердження Гоббса, що політична філософія не була «давнішою, ніж моя книга *De Cive*» (*English Works*, ed. Molesworth, 1839, I, ix.) чи Декартове переконання, що жодний філософ перед ним не досягнув успіху в філософії («Lettre au traducteur pouvant servir de préface», *Les principles de la philosophie*). З XVII ст. наполягання на абсолютній новизні та запереченні всієї традиції стало звичним. Карл Ясперс (*Descartes und die Philosophie*, 2d ed.; 1948, p. 61 ff.) вказує на відмінність між філософією Ренесансу, де «Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit... das Neusein als Auszeichnung verlangte» та сучасною наукою, де «sich das Wort «neu» als sachliches Wertpraedikat verbreitet». У такому ж контексті він показує, як заклик до новизни відрізняється за своїм значенням у науці та філософії. Декарт представляв свою філософію так як науковець представляє своє нове наукове відкриття. Тому про свої «дослідження» він писав: «Je ne mérite point plus de glorie de les avoir trouvées, que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds queque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant» (*La recherche de la vérité*, Pléiade ed., p. 669).

як жителем Землі, так і жителем своєї держави. Люди тепер живуть у суцільній цілості всієї Землі, де навіть саме визначення відстані відступає перед потужною швидкістю. Швидкість завоювала простір, хоча цей процес завоювання має свої межі на нездоланних кордонах одночасної присутности одного тіла у двох різних місцях; це позбавило відстань значення, бо жодна значуща частина людського життя — роки, місяці і навіть тижні, — вже більше не потрібна, щоб досягти якоїсь точки на Землі.

Звичайно, ніщо не може бути таким чужим для мети дослідників і учасників навколосвітнього плавання ранньої новочасної доби, як цей процес зближення; вони пішли збільшувати Землю, а не зменшувати її до глобуса, і коли вони підкорилися покликам чогось віддаленого, то не мали намірів його скорочувати. Лише мудрість непередбачуваности усвідомлює з усією очевидністю, що все, що підлягає вимірюванню, не може залишатися безмірним, і що кожне вимірювання зводить разом віддалені частини, а отже, встановлює зближення там, де раніше панувала віддаль. Тому карти та навігаційні фрахтування на ранніх етапах новочасної доби передбачали технічні відкриття, завдяки яким увесь земний простір став малим і доступним. Перед скороченням простору та подоланням віддалі за допомогою залізниці, пароплавів та літаків, відбулося ще більше й ефективніше скорочення завдяки людській спроможності досліджувати, яка використовуючи числа, символи та моделі, могла конденсувати та зменшувати масштаби земної фізичної відстані до розміру природних відчуттів людського тіла та людського розуміння. Перед тим як ми дізналися, як обійти навколо Землю, як окреслити сферу людського місця проживання в днях та годинах, ми внесли в наше житло глобус, щоб торкатися його руками і крутити перед очима.

Є інший аспект цієї проблеми, і як ми побачимо, досить важливий у нашому контексті. Природа людської здатности досліджувати полягає у тому, що ця здатність з'являється лише тоді, коли людина позбувається усіх форм заангажованости та зосередженості на тому, що знаходиться поряд, і віддає перевагу віддаленому. Щобільша відстань між людиною та її навколишнім середовищем, світом чи Землею, то більше вона здатна досліджувати та вимірювати і меншим буде для неї земний чи прив'язаний до Землі простір. Те, що кардинальні зменшення земних відстаней настали після винайдення аеропланів, тобто відбулося повне покидання земного простору, є ознакою іншого загального феномена, який полягає у тому, що досягнути будь-якого зменшення земної віддалі можна лише встановивши визначальну відстань між людиною і Землею та відчуживши людину від її безпосереднього земного довкілля.

Факт, що Реформація, подія абсолютно іншого порядку, ілюструє нам подібний феномен відчуження, який Макс Вебер навіть окреслив як «внутрішній аскетизм» (*«innerworldly asceticism»*), як найпотаємніше походження нової капіталістичної ментальности, ми могли б розглядати

як один із збігів обставин, що ускладнює історикам віру в привидів, демонів та *Zeitgeist.* Що найбільше вражає та турбує, то це подібність у крайніх відхиленнях. Тому це внутрішнє відчуження за своїми намірами та змістом не має нічого спільного з відчуженням від Землі, притаманного відкриттям та володінню Землею. Однак, внутрішнє відчуження, історичну спроможність якого Макс Вебер проілюстрував у відомому есе, не лише присутнє у новій моралі, що народилася зі зусиль Лютера та Кальвіна відновити безкомпромісну земну інакшість християнської віри; воно однаково присутнє, хоча на зовсім іншому рівні, в експропріації селянства, що стало непередбаченим наслідком експропріації церковної власности та найзначнішим чинником у поваленні феодальної системи.[2] Звичайно, даремно розмірковувати над тим, як розвивалася б наша економіка без цієї події, вплив якої стимулював такий розвиток західного суспільства, в якому вся власність була зруйнована в процесі її апропріації, всі речі знищувалися в процесі їхнього виробництва, а стабільність світу підривав постійний процес зміни. Ці розмірковування важливі настільки, наскільки вони нам нагадують, що історія — це розповідь про події, а не про сили чи ідеї. Вони даремні і навіть небезпечні, коли їх використовують як аргументи проти дійсности і коли хочуть вказати на позитивні потенції та альтернативи, бо за дефініцією, не визначена не лише їхня кількість, а й відсутність у них матеріальної неочікуваности (*tangible unexpectedness*) події, яку вони компенсують простою правдоподібністю. Тому вони залишаються простими фантомами, незалежно від прозаїчного способу їхнього представлення.

Щоб уникнути недооцінювання рушійної сили, якої цей процес досягнув після століть майже безперешкодного розвитку, варто осмислити так зване «економічне чудо» післявоєнної Німеччини, яке є чудом лише тоді, якщо його розглядати з погляду застарілої точки відліку. Німецький приклад чітко показує, що в сучасних умовах експропріації людей, руйнування об'єктів і спустошення міст перетвориться у радикальний стимулятор процесу не простого відновлення, а швидшого й ефективнішого накопичення багатства, — якщо лише країна достатньо відповідає модерним засобам виробничого процесу. В Німеччині відбулося повне руйнування жорстокого процесу знецінення усіх земних речей, що є ознакою

2. Це не заперечує значення великої сили, яку відкрив Макс Вебер і яка походить від духовности, що спрямована до світу (див.: *Протестантська етика і дух капіталізму*). Вебер вважає, що протестантській етиці праці передували певні риси етики монахів, і перші її зародки, звичайно, можна побачити у відомому августинівському розрізненні *uti* та *frui*, між речами цього світу, які можна використовувати, але не можна насолоджуватися ними, та тими речами світу, якими можна насолоджуватися задля них самих. Зростання влади людини над речами цього світу походить в будь-якому випадку з відстані, яку людина встановлює між собою та світом, тобто з відчуження світу.

непродуктивної економіки, в якій ми зараз живемо. Результат майже той самий: бум економічного процвітання, який продемонструвала післявоєнна Німеччина, засновувався не на безлічі матеріальних товарів чи на чомусь стабільному і даному, а на самому процесі виробництва та споживання. У сучасних умовах не знищування, а зберігання спричиняє руїну, бо сама тривалість об'єктів зберігання є величезною перешкодою для процесу перекидання, постійне набирання швидкости якого — це єдина постійність, що залишається після його становлення.[3]

Ми раніше побачили, що власність, на відміну від багатства та апропріації, вказує на приватну приналежність частки спільного світу, а отже, є найелементарнішою політичною умовою для людських земних інтересів. Крім того, експропріація, відчуження світу та новочасна доба досить часто всупереч намірам усіх виконавців гри, розпочали відчуження певних верств населення від світу. Ми хочемо переглянути центральну важливість цього відчуження для новочасної доби тому, що ми, звичайно, наголошуємо на її світському характері та ототожнюємо термін секулярність (*secularity*) із земними інтересами (*worldliness*). Секуляризація, як реальна історична подія, означає ніщо інше, як відокремлення Церкви і Держави, релігії та політики, і це, з релігійного погляду, означає, радше, повернення до ранньохристиянської позиції «Віддай кесареві кесареве, а Богові — Богове», ніж втрату віри, трансцендентність чи новий і виразний інтерес до речей цього світу.

Сучасна втрата віри не є релігійна за своїм походженням, — її не можна відслідкувати до Реформації чи Контрреформації, двох найбільших релігійних рухів новочасної доби — і її проблематика аж ніяк не обмежується релігійною сферою. Крім того, навіть якщо ми зазначили, що новочасна доба почалася з раптового незбагненного занепаду трансцендентности чи віри у потойбічний світ, це аж ніяк не означає, що ця втрата відкидає людину назад до світу. Історія, навпаки, показує, що сучасна людина відкинута назад, але не до світу, а до себе. Один з найпоширеніших напрямків у сучасній філософії з часів Декарта, найоригінальніший внесок якого у філософію

3. Те, що причину цього дивовижного відновлення Німеччини найчастіше вбачають у відсутності тягаря військового бюджету, непереконливе з двох міркувань: по-перше, Німеччина повинна була впродовж багатьох років відшкодовувати кошти за окупацію, що становило суму, яка майже сягала повноцінного військового бюджету, і по-друге, воєнну продукцію в інших країнах вважають найважливішим чинником післявоєнного економічного процвітання. До того ж, мої міркування може проілюструвати поширений і досить вражаючий феномен, який полягає в тому, що економічне процвітання тісно пов'язане з «безкорисною» продукцією засобів знищення, тобто з виробництвом непродуктивних товарів, які використовують для руйнування або — а це найпоширеніший випадок, — які знищують, бо вони швидко старіють.

полягав у винятковій зосередженості на проблемі «я», що відмінне від душі, особи чи людини взагалі, намагався зменшити як увесь досвід сприйняття світу, так і досвід сприйняття інших, до досвіду стосунків людини зі собою. Велич відкриття Макса Вебера про джерела капіталізму полягає саме у виявленні того, що велика, суто земна діяльність можлива без будь-якої турботи про світ, бо це діяльність, найглибша мотивація якої, навпаки, зосереджується на собі і піклується лише про себе. Світовідчуження, а не самовідчуження, як думав Маркс,[4] стало ознакою новочасної доби.

Експропріація, позбавлення певних груп їхнього місця у світі та їхня незахищеність перед гострими потребами життя, призвели як до первісного накопичення багатства, так і до можливости перетворити це багатство у капітал через працю. Це створило умови для виникнення капіталістичної економіки. Вже із самого початку, за століття перед індустріальною революцією, було очевидно, що цей рух започаткувала і підтримувала експропріація, яка привела до великого підвищення людської продуктивности. Новий клас працівників, який буквально жив життям від руки до рота, не лише безпосередньо залежав від примусу життєвої необхідности,[5] а й

4. Це кілька симптомів у творах Маркса, які засвідчують, що він не усвідомлював ознак відчуження світу в капіталістичній економіці. Тому в ранній статті 1842 року «Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz» (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin, 1932, Part I, Vol. I, p. 266 ff.) він критикує закон про крадіжки не лише тому, що формальна протилежність між власником та злодієм не враховує «людські потреби» — адже факт, що злодій, який краде дерево, потребує його нагальніше, ніж власник, що продає це дерево, — а отже, дегуманізує людей через урівнювання споживача дерева та його продавця, — а й тому, що дерево позбувається власної природи. Закон, що розглядає людей лише як власників, також розглядає речі лише як власність, а власність лише як об'єкт обміну, а не як речі для використання. Те, що речі позбавляються своєї природи, коли їх використовують для обміну, ще перед Марксом зауважив Арістотель, який показав, що хоча черевик бажають використати для обміну, це відбувається всупереч природі черевика, «бо черевик не виготовляють для обміну» (*Politics* 1257a8). (Випадковий вплив Арістотеля на стиль мислення Маркса, здається, має такий самий вирішальний вплив, як вплив філософії Гегеля). Однак такі випадкові міркування не відіграють значної ролі в його творі, що залишається міцно закоріненим у крайній суб'єктивізм новочасної доби. В його ідеальному суспільстві, де люди займатимуться виробництвом, як люди, світ відчуження навіть очевидніший, ніж раніше; бо тоді вони будуть здатні об'єктивізувати (*vergegenständlichen*) свою індивідуальність, свою особливість, та утверджувати і актуалізувати своє справжнє буття: «Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete» («Aus den Exzerpthefte», 1844-45, *Gesamtausgabe,* Part 1, Vol. III, pp. 546-47).

5. Це, звичайно, суттєво відрізняється від сучасних умов, коли день працівника прирівнюється до тижневої найманої роботи; у недалекому майбутньому гарантований річний заробіток відкине повністю ці ранні умови.

був водночас відчужений від усіх турбот та клопотів, що безпосередньо виникали з самого життєвого процесу. Що звільнилося на ранніх стадіях історії першого вільного класу працівників, то це сила, притаманна «владі праці», тобто у простій природній поширеності біологічного процесу, що подібно до всіх природних сил — як відтворення, так і процесу праці, — забезпечує щедрий надлишок над і поза відтворенням нового задля балансування старого. На початку цей розвиток відрізнявся від подібних подій у минулому тим, що експропріація і накопичення багатства не просто спричинили появу нової власности чи привели до нового перерозподілу багатства, а стали зворотним живленням процесу, щоб надалі ґенерувати експропріацію, більшу продуктивність та більше привласнення.

Інакше кажучи, звільнення влади праці як природного процесу не обмежується певними класами суспільства, і апропріація не завершується задоволенням бажань та прагнень; тому нагромадження капіталу не призводить до застою, про що ми так добре знаємо з історії багатих імперій доновочасної доби, а поширюється на все суспільство і започатковує постійне зростання потоку багатства. Але цей процес, який, звичайно, є «життєвим процесом суспільства», як Маркс часто його називав, і спроможність якого продукувати багатство можна порівняти лише з розмноженням природних процесів, де створення одного чоловіка і однієї жінки достатнє, щоби створювати через розмноження будь-яку кількість людей, залишається прив'язаний до принципу світовідчуження, від якого він походить; процес може протікати лише тоді, коли земна тривалість та стабільність мають дозвіл на втручання доти, поки всі земні речі, всі кінцеві продукти виробничого процесу не стануть його підтримувати в зворотному порядку із постійно зростаючою швидкістю. Інакше кажучи, процес накопичення багатства, який стимулюють життєві процеси і який стимулює людське життя, можливий лише, якщо пожертвувати самим світом і земними інтересами людини.

Перша стадія цього відчуження відзначалася жорстокістю, лихом та матеріальним зубожінням, які вона несла задля постійного зростання кількости «бідних працівників», яких експропріація позбавила подвійного захисту — захисту сім'ї та захисту власности, тобто приватної частки, що належиться сім'ї у світі, і які до новочасної доби підтримували процес індивідуального життя й були об'єктом діяльности праці задля його необхідности. Друга стадія настала тоді, коли суспільство стало об'єктом нового життєвого процесу так само, як раніше його об'єктом була сім'я. Членство у суспільних класах витіснило захист, який раніше забезпечувала приналежність до сім'ї, і суспільна солідарність стала досить ефективною заміною для колишньої природної солідарности, що керувала сім'єю. До того ж, суспільство, як цілість, «колективний суб'єкт» життєвого процесу аж ніяк не залишалося нематеріальною цілістю, «комуністичною фікцією», необхідною для класичної економіки; як тільки

сім'ю почали ототожнювати з приватно належною часткою світу, тобто її власністю, суспільство почали ідентифікувати з матеріальною, хоча і колективно належною, часткою власности, територією держави-нації, яку тільки наприкінці XX ст. замінили приватним житлом, якого клас бідних був позбавлений.

Усі теорії націоналізму, особливо в його центральноєвропейській версії, засновуються на ототожненні нації та взаємин між її членами з сім'єю і сімейними стосунками. Якщо суспільство замінило сім'ю, то «кров і земля» повинні керувати взаєминами його членів; всюди гомогенність населення та його закоріненість у ґрунт території стали необхідною умовою держави-нації. Однак поки цей розвиток, без сумніву, послаблював жорстокість та зубожіння, він значно впливав на процес експропріації та світовідчуження, бо колективна власність — це, власне кажучи, очевидна суперечність.

Занепад європейської системи держави-нації, економічне та географічне зменшення Землі і настільки потужне, що економічне процвітання та депресія стали загальносвітовим феноменом, перетворення людства, яке до сьогодні було абстрактним визначенням чи керівним принципом лише для гуманістів, у реальну єдність, члени якої з найвіддаленіших точок глобуса потребують менше часу, щоб зустрітися, ніж цього потребували їхні попередники з минулого покоління — усе це ознаки початку останньої стадії цього розвитку. Як тільки сім'ю та її власність замінили класова приналежність і національна територія, людство почало витісняти національні суспільства, а Земля замінила обмежену територію держави. Але колись у майбутньому процес світовідчуження, який започаткувала експропріація і який характеризується постійно зростаючим накопиченням багатства, може набувати радикальніших пропорцій, якщо йому дозволити дотримуватися лише власних законів. Тому люди не можуть стати громадянами світу, бо вони є громадянами своєї держави, і суспільна людина не може володіти чимось колективно, бо члени сім'ї і домашнього господарства володіють своєю приватною власністю. Виникнення суспільства призвело як до одночасного занепаду публічної, так і приватної сфер. Але занепад спільного громадського світу, що є визначальним для формування самотньої людини мас (*lonely mass man*) і таким небезпечним для формування безсвітової ментальности (*worldless mentality*) сучасних масових ідеологічних рухів, розпочав значнішу матеріальну втрату приватної належности частки у цьому світі.

ВІДКРИТТЯ ЗАКОНУ АРХІМЕДА

«Відколи дитя народилося в яслах, підлягає сумнівові, що ця знаменна подія відбулася з такою малою метушнею». Саме так Вайтгед характеризує

Галілея та винайдення телескопа на одному з етапів «нового світу.[6] У цих словах немає жодного перебільшення. Подібно до народження в яслах, яке позначало не кінець античности, а початок чогось нового, такого раптового і несподіваного, чого не могли передбачити ані надія, ані страх, ані перші експериментальні погляди у Всесвіт за допомогою інструмента, пристосованого до людських відчуттів і призначеного виявляти те, що завжди повинно знаходитися поза ними, і водночас встановити сцену для зовсім нового світу і визначити напрямок інших подій, які повинні були, правда, з набагато більшою метушнею, сповістити про надходження нової доби. Телескоп не спричинив великого збудження, якщо не брати до уваги чисельно мале і політично непослідовне коло освічених людей — астрономів, філософів та теологів; громадська думка зосереджувалася, радше, на Галілеєвому драматичному демонструванні законів падаючого тіла, які вважали початком новочасних природничих наук (хоча викликає сумнів, чи вони самі, якби їх пізніше Ньютон не перетворив в універсальний закон гравітації, — досі один з найграндіозніших прикладів новочасного злиття фізики та астрономії, — колись вивели б нову науку на шлях астрофізики). Що найразючіше відрізняє новий світогляд не лише від античного світогляду чи від світогляду Середньовіччя, а й від величезної спраги безпосереднього досвіду Відродження, то це припущення, що однакова зовнішня сила повинна виявлятися в падінні земних та в русі небесних тіл.

До того ж, новизну відкриття Галілея затьмарив його тісний взаємозв'язок з попередніми відкриттями. Не філософські припущення Миколи Кузанського та Джордано Бруно, а математично витренована уява астрономів, Коперніка та Кеплера зробила виклик скінченому геоцентричному поглядові на світ, якого люди дотримувалися з незапам'ятних часів. Не Галілей, а саме філософи перші скасували дихотомію між Землею та небом, наближаючи, — як вони вважали, — Землю «до рангу благородних зірок» та вказуючи на її домівку у вічному і нескінченному Всесвіті.[7] Здається, астрономи не потребували жодного телескопа, щоби підтвердити, що не Сонце рухається навколо Землі, а навпаки, Земля навколо Сонця. Якщо історик гляне на це з мудрістю та з урахуванням непередбачливости, то він зробить висновок, що для повалення Птолемеєвої системи потрібне не емпіричне підтвердження, а радше, ризикована сміливість дотримуватися античного і середньовічного принципу природної простоти, — навіть якщо вона призведе до заперечення всього відчуттєвого досвіду, — саме величезна сміливість Копернікової уяви відірвала його від Землі та дала йому змогу подивитися на неї згори, так ніби він житель Сонця. Висновки історика

6. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Pelican ed., 1926, p. 12.

7. Я дотримуюся недавнього чудового представлення пов'язаности історії філософської та наукової думки в «революційному XVII ст.», яке подає книга A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957, p. 43 ff.

підтвердяться, якщо він погодиться, що відкриттям Галілея передували *«véritable retour à Archimède»*, які були ефективні з часів Відродження. Очевидно, що Леонардо да Вінчі з особливим зацікавленням вивчав спадщину Архімеда, а Галілея можна назвати послідовником Леонардо да Вінчі.[8]

Однак ані припущення філософів, ані уявлення астрономів не стали подією. Перед тим як Галілей винайшов телескоп, філософія Джордано Бруно не привертала особливої уваги навіть серед освічених людей, тому революційне відкриття Коперніка не викликало в них особливого зацікавлення, бо не лише теологи, а всі «вразливі люди могли б оголосити його ідеї диким викликом неконтрольованої уяви».[9] У сфері ідей особливе значення мають лише дві особисті якості: оригінальність та глибина, — а не абсолютна, об'єктивна новизна; ідеї приходять і відходять, вони безперервні, навіть їхнє безсмертя, що залежить від притаманної їм влади осяяння, триває незалежно від часу та історії. Ідеї, на відміну від подій, завжди можна передбачити, тому емпіричні припущення про рух Землі навколо Сонця без експериментального підтвердження були так само непередбачувані, як і сучасні атомні теорії, коли вони ще не мали експериментального підтвердження.[10] Галілей зумів зробити те, чого не зміг зробити перед ним ніхто, саме він використав телескоп так, що таємниці Всесвіту стали доступними для людського пізнання «з певним відчуттєвим сприйняттям»;[11] тобто він поклав у межах досяжності прив'язаного до Землі створіння з його тілесними відчуттями те, що завжди здавалося недосяжне і, в найкращому випадку, відкрите для непереконливости, припущень та уяви.

Цю відмінність між системою Коперніка та відкриттями Галілея виразно усвідомила католицька Церква, яка не висувала жодних звинувачень до попередньої теорії нерухомого Сонця та рухомої Землі доти, поки астрономи не використали її як гіпотезу для математичних цілей; але, як сказав кардинал Беллармін Галілеєві: «Доводити, що припущення забезпечує саму

8. Див.: P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 1947, p. 28-29.

9. E.A. Burtt, *Metaphisical Foundation of Modern Science*, Anchor ed., p.38 (порів. Koyré, *op. cit.*, p. 55, який стверджує, що вплив Бруно став відчутний «лише після того як Галілей винайшов телескоп»).

10. Перший, хто «зробив припущення, що небеса нерухомі, а радше, Земля обертається по похилій орбіті, обертаючися водночас навколо своєї осі», був Аристарх Самоський (III перед Р.Х.), а першим, хто висловив припущення про будову атома був Демокріт (V ст. перед Р.Х.). Опис давньогрецького фізичного світу з погляду сучасної науки подано в S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1956.

11. Галілей сам наголошував на цьому: «Кожний завдяки своєму відчуттєвому сприйняттю може знати, що місяць аж ніяк не наділений гладкою і блискучою поверхнею (цитується за Koyré, *op. cit.*, p. 89.).

появу, це не те саме, що показувати дійсний рух Землі».[12] Яким слушним мало б виглядати це зауваження після зміни настрою, що панував у науковому світі, коли підтвердилося Галілеєве відкриття! Відтоді не було вже ентузіазму, з яким Джордано Бруно сприймав безкінечність Всесвіту, величного торжества, з яким Кеплер дивився на Сонце, «найпрекрасніше з усіх тіл Всесвіту, вся сутність якого — це ніщо інше, як чисте світло» і, мабуть, тому він розглядав його як найзручніше місце для проживання «Бога та благословенних ангелів»,[13] чи стриманого задоволення Миколи з Кузи бачити домівку Землі на зоряному небі. Завдяки «підтвердженням» своїх попередників, Галілей зумів продемонструвати те, що перед ним вважали лише припущенням. Негайною реакцією філософів на таке відкриття була не радість, а картезіанський сумнів, на якому засновується сучасна філософія — тобто «школа підозріння», за словами Ніцше, — і який завершується переконанням, що «лише на міцній основі безнадійного розпачу можна безпечно будувати оселю душі».[14]

Упродовж багатьох століть наслідки цієї події, знову ж таки, на відміну від наслідків Різдва, були суперечливі та безрезультатні, і досі не розв'язано конфлікт між самою подією та її безпосередніми наслідками. Появі природничих наук приписують значне і безперервно плідне зростання людського знання та людської влади; незадовго до новочасної доби європейське суспільство знало менше, ніж Архімед у III ст. перед Р.Х., і лише перша половина нашого століття досягла набагато важливіших відкриттів, ніж усі попередні століття разом взяті. Але той самий феномен водночас супроводжувався не менш демонстративним зростанням людського розпачу чи особливого новочасного нігілізму, що охопив широкі верстви населення, і його найзначніший аспект в тому, що він стосувався вже не тільки науковців, відомий оптимізм яких міг надалі в XIX ст. протистояти виправданому песимізмові мислителів та поетів. Сучасний астрофізичний підхід, що починається від Галілея, та його виклик адекватності відчуттєвого сприйняття дійсности залишають нам Усесвіт, про властивості якого ми знаємо лише з їхнього впливу на наші вимірювальні інструменти, хоча, повторюючи Едінгтона, «перші мають таку подібність з останніми, як телефонний номер з абонементом».[15] Інакше

12. Подібні думки висловлював лютеранський теолог Осіндер з Нюрнберґу, який у передмові до Коперникового твору *Про революцію тіл* (1546) написав: «Припущення цієї книги необов'язково правдиві чи навіть можливі. Лише одна річ важлива. Вони повинні привести до результатів, що відповідають досліджуваному явищу». Обидві цитати взято з Philipp Frank, «Philosophical Uses of Science», *Bulletin of Atomic Scientists*, Vol. XIII, No. 4, 1957.

13. Burtt, *op. cit.*, p. 58.

14. Bertrand Russell, «A Free Man's Worship», in *Mysticism and Logic*, 1918, p. 46.

15. J.N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor ed., p. 141.

кажучи, замість об'єктивних властивостей ми винаходимо інструменти, і замість природи чи Всесвіту, — за словами Гайзенберґа, — людина стикається лише сама з собою.[16]

У нашому контексті суть полягає у тому, що одному і тому ж явищу притаманні як розпач, так і тріумф. Якщо подивитися на це з історичної перспективи, то це так, якби відкриття Галілея підтверджувалося за умови найбільшого страху і найзухвалішої надії людського припущення: давній страх, що наші відчуття, наші органи сприйняття дійсности, повинні відображати нас, і Архімедове бажання знайти точку поза Землею, з якої можна розладнати світ, — можуть бути правдиві лише разом, хоча здійснене бажання призведе до того, що ми втратимо дійсність,а страх зникне, якщо його компенсувати здобуттям неземної влади. Все, що ми робимо сьогодні у фізиці, — чи ми здобуваємо енергію процесів, які звичайно відбуваються на Сонці, чи намагаємося експериментально започаткувати процеси космічної еволюції, чи проникнути за допомогою телескопа в космічний простір до межі двох чи навіть шести мільярдів світлових років, чи побудувати машини для продукування і контролю енергії неземної природи, чи досягти в атомних прискорювачах швидкости, що наближається до швидкости світла, чи створити такі елементи, яких ще не знайдено в природі, чи розсіяти радіоактивні частинки, які ми створили завдяки використанню в земних умовах космічної радіації — ми завжди маніпулюємо природою з точки у Всесвіті, що перебуває поза Землею. Без перебування там, де хотів бути Архімед (*dos moi pou stō*), досі прив'язані до Землі через наше людське становище, ми знайшли спосіб діяти на Землі і в межах земної природи так, ніби нам дано її в розпорядження ззовні, з Архімедової точки. І навіть ризикуючи поставити під загрозу природні процеси, ми виставляємо Землю перед Усесвітом, перед космічними силами, які чужі земній природі.

Поки очікували цих досягнень і поки найновіші теорії категорично не заперечили ці теорії, які сформулювали упродовж перших століть новочасної доби, сам цей розвиток був можливий лише тому, що спочатку скасували дихотомію між Землею та небом та уніфікацією Всесвіту, що мало неабиякий вплив, бо відтоді все, що б не відбувалося в земній природі,

16. Німецький фізик Вернер Гайзенберг висловив свої міркування в численних статтях. Наприклад: «Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, ...dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht..., dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen» (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955). Гайзенберг вважає, що досліджуваний об'єкт не існує незалежно від досліджуваного суб'єкта: «Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen» (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1949, p. 67).

розглядали як просто земний випадок. Усі події сприймали як об'єкт якогось універсально вагомого закону в повному значенні цього слова, тобто вагомого поза досяжністю людського відчуттєвого досвіду (навіть якщо його досягнули за допомогою найкращих інструментів), вагомого поза досяжністю людської пам'яті та поза появою людства на Землі, вагомого навіть поза появою органічного життя та самої Землі. Усі закони нової астрофізичної науки формулюються саме з позиції Архімедової точки, і ця точка, можливо, знаходиться набагато далі від Землі і має набагато більшу владу над нею, ніж це уявляли собі Архімед чи Галілей.

Якщо сьогодні науковці стверджують, що ми з однаковою принциповістю повинні припускати, що Земля обертається навколо Сонця або, навпаки, — Сонце навколо Землі, то обидва припущення суголосні в спостереженні одного явища, і відмінність полягає лише у виборі точки споглядання, і вона в жодному разі не пов'язується із зауваженням кардинала Беллармінa чи позицією Коперніка. Вона радше вказує, що Архімедову точку пересунули крок уперед від Землі до точки у Всесвіті, де ані Земля, ані Сонце не є центрами універсуму. Це означає, що ми вже не відчуваємо своєї прив'язаности навіть до Сонця, а вільно рухаємося у Всесвіті, змінюючи нашу точку споглядання, якщо вона зручна для особливих цілей. Для новочасної науки цей перехід від ранньої геліоцентричної системи до системи без фіксованого центру, є, без сумніву, важливою та оригінальною заміною геоцентричного світобачення геліоцентричним. Лише тепер ми утвердили себе, як «універсальні» істоти (*«universal» beings*), як створіння, що земні не за своєю природою і сутністю, а за умовою живих істот, що завдяки своєму логічному мисленню можуть подолати цю умову не через просте припущення, а через реальний факт. Загальний релятивізм, що автоматично з'явився як результат цієї заміни геліоцентричного світобачення нецентрованим, концептуалізується в Айнштайнівській теорії відносности, з її запереченням, що «в певно визначений момент всі речі є водночас реальні»[17] та відповідним запереченням, що Буття, яке з'являється у часі та просторі, абсолютно дійсне, і був уже присутній у тих теоріях XVII ст., за якими, блакитне — це тільки «відношення до бачення ока», а тягар — лише «відношення до відповідного прискорення».[18] Родовід сучасного релятивізму починається не від Айнштайна, а від Галілея та Ньютона.

Новочасну добу супроводжувало одвічне прагнення астрономів до простоти, гармонії та краси, які й призвели до появи Коперникового погляду на орбіти планет із Сонця, а не зі Землі, не з новопробудженої любови Відродження до Землі та світу з її протестом проти раціоналізму

17. Whitehead, *op. cit.*, p.120.

18. Раннє есе Ернста Кассірера *Теорія відносности Айнштайна* (1953) виразно наголошує на зв'язку між наукою XX ст. та наукою XVII ст.

середньовічної схоластики; ця любов до світу, навпаки, стала першою жертвою тріумфального світовідчуження в новочасну добу. Завдяки новому інструментові виявили, що образ Коперніка як «мужньої людини, котра стоїть на Сонці і оглядає планети»[19] — це щось більше, ніж простий образ чи жест; бо він, насправді, став свідченням дивовижної людської здатности мислити в категоріях Усесвіту, залишаючись на Землі, і можливо, навіть більше людської спроможности використовувати космічні закони як зразкові принципи для земних дій. Порівняно із відчуженням Землі, яке лежить в основі всього розвитку природничих наук нової доби, віддалення від земної близькости, що виявилося у винайденні глобуса, та відчуження світу, яке спричинили амбівалентні процеси привласнення і нагромадження багатства, не такі вже й значущі.

Якщо світовідчуження визначає напрям та розвиток новочасного суспільства в будь-якій події, то відчуження Землі було і досі залишається ознакою новочасної науки. Не лише природничі та фізичні, а всі науки, під знаком відчуження Землі так радикально змінили свій найглибший зміст, що можна сумніватися, чи щось таке як наука взагалі існувало перед новочасною добою. Це, мабуть, найвиразніше виявилося у розвитку важливого розумового інструменту (*mental instrument*) нової науки, відкриттів сучасної алгебри, за допомогою яких математика досягла успіху в процесі звільнення себе від обмежень просторовости»,[20] тобто від геометрії, яка, — на що вказує сама назва, — залежить від земних вимірів та вимірювань. Сучасна математика звільнила людину від досвіду кайданів прив'язаности до Землі, а її владу пізнання — від кайданів скінченості.

Вирішальним тут є не те, що на початку новочасної доби люди надалі вірили разом з Платоном у математичну структуру Всесвіту, ані те, що через одне покоління вони вже вірили разом з Декартом, що певне знання можливе лише там, де розум бавиться власними формами та формулами. Визначальним є неплатонівське підпорядкування геометрії алгебраїчному трактуванню, яке виражає сучасний ідеал зменшення даних земних відчуттів та рухів до математичних символів. Без цієї не-просторової символічної форми Ньютон не зміг би об'єднати астрономію та фізику в одну науку, або інакше кажучи, не зміг би сформулювати закон ґравітації, де одне рівняння охоплює рух небесних тіл у космосі та земних тіл на Землі. Вже тоді було зрозуміло, що сучасна математика в своєму приголомшливому розвитку виявляє дивовижну людську здатність передавати в символах ті виміри та концепції, які сприймалися як неґація, а отже, й як обмеження розуму, бо їхня неосяжність ніби вийшла поза межі розуміння простих смертних, існування яких триває у несуттєвому часі і прив'язане до не дуже

19. Див.: J. Bronowski, Science and Human Values, *Nation*, 29, 1956, де показано, яку величезну роль відіграє метафора в мисленні видатних науковців.

20. Burtt, *op. cit.*, p. 44.

важливого куточка у Всесвіті. Але ще важливіше, ніж ця здатність враховувати тіла, які не може побачити розум, було те, що новий розумовий інструмент, — і в цьому аспекті навіть новіший та значущіший, ніж усі наукові знаряддя, які він допоміг винайти, — відкрив шлях до зовсім нового способу наближення до природи через експеримент. В експерименті людина, звільнившись від кайданів, що прив'язують її до Землі, усвідомлює свою заново здобуту свободу; замість спостерігати природні явища такими, як вони їй дані, вона пристосовує природу до умов свого розуму, тобто до умов, які вона здобула завдяки універсальному, астрофізичному поглядові з космічної точки зору, що знаходиться поза самою природою.

Саме тому математика стала провідною наукою новочасної доби, і це не стосується Платона, який був схильний вважати математику найблагороднішою з усіх наук, правда, другою після філософії, наблизитися до якої, на його думку, мали право лише ті, хто ознайомлений з математичним світом ідеальних форм. Оскільки математика (тобто геометрія) була вступом до того неба ідей (*sky of ideas*), де жодні прості образи (*eidōla*), тіні та минущі речі не могли втручатися в появу вічного буття, і де ця поява була в надійній безпеці (*sōzein ta phainomena*), очищена від людської чуттєвости та смертности, як виявів матеріальної минущости. Оскільки математичні та ідеальні форми — це не продукти інтелекту, то вони притаманні розумові так само, як відчуття притаманні органам відчуття; хто навчився виявляти те, що приховується від візуального бачення та нетренованого розуму багатьох, той виявляв справжнє буття, чи, радше, буття в його справжній появі. З настанням новочасности математика не просто збільшила свій зміст чи розширила його до безмежности, щоб охопити безмежність безкінечного та нескінченно розширеного Всесвіту, а й взагалі перестала зосереджуватися на появі. Це вже не початок філософії, «науки» про Буття в його справжній появі, а наука про структуру людського розуму.

Коли аналітична геометрія Декарта трактувала простір та протяжність, *res extensa* природи та світу так, «що його зв'язки, незважаючи на свою складність, повинні завжди виражатися в алгебраїчних формулах», математика досягла успіху в зменшенні та трактуванні всього за допомогою моделей, які тотожні структурам людського розуму. Коли до того ж ця аналітична геометрія довела, «що, навпаки, численні істини можна повністю просторово відобразити», тоді розвинулася фізика, яка не вимагала для свого розгортання жодних принципів, за винятком суто математичних, і ця наука дала змогу людині рухатися, виставляючи себе перед простором з певністю, що вона тут не наштовхнеться на ніщо інше, крім себе, тобто ніщо, що не можна зменшити до її власних моделей, тобто зразків, присутніх у ній.[21] Тепер ці явища можуть бути безпечні лише настільки, наскільки

21. *Idid.*, p. 106.

вони підлягають математичному порядку, і ця математична процедура не служить для того, щоб підготувати людський розум до виявлення справжнього буття через спрямування його до ідеальних вимірів, що з'являються у відчуттєвому досвіді, а навпаки, служить для зменшення цього досвіду до вимірів людського розуму, який може розглядати та маніпулювати множинністю і розмаїттям конкретних даних згідно з власними зразками та символами. Це вже не ідеальні форми, що виявляються перед поглядом розуму, а результат віддалення як розуму, так і тіла від явища та зменшення всіх видів появи завдяки силі віддалі.

В умовах такої віддаленості будь-яке скупчення речей перетворюється в просту множинність, а кожна множинність, незалежно від її непослідовності та нечіткості, розпадатиметься на певні зразки і конфігурації, володіючи такою самою вагомістю, але не більшою значущістю, ніж математична крива, яку, як зауважив якось Ляйбніц, можна завжди знайти між точками, що поквапливо нанесені на клаптик паперу. Оскільки «можна показати, що математична павутинка деякого типу може зливатися з будь-яким Усесвітом, що містить кілька об'єктів, тоді факт, що наш Усесвіт пропонує себе математичним трактуванням, не має якогось особливого філософського значення».[22] Це, звичайно, не ілюструє притаманного природі порядку і не підтверджує здатність людського розуму перевершувати відчуття в сприйнятливість чи його здатність, як органу сприйняття істини, до адекватности сприйняття істини.

Сучасне *reductio scientiae ad mathematican* відхиляє свідчення природи, які на невеликій віддалі засвідчують людські відчуття так само, як Ляйбніц відхилив знання про випадкове джерело та хаотичну природу покритого цяточками клаптика паперу. Відчуття підозри, образи та розпачу, які були першими і досі є найтривалішими наслідками відкриття, що Архімедова точка — це не нікчемна мрія марного припущення, а на відміну від безпорадности людини, яка побачила, як ці цяточки свавільно і без жодного передбачення розкидають на папері, змушене визнати, що всі відчуття людини та вся її сила оцінювання зображують саме її, і все, що вона бачила, було еволюцією «геометричної лінії, напрямок якої постійно і однаково визначає одне правило».[23]

22. J.N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor ed., p. 144. Див. також Вайтгедове розрізнення між традиційним науковим методом класифікації та сучасними методами поділу: перший дотримується об'єктивної дійсности, принцип якої знаходимо в інакшості природи, останні повністю суб'єктивні, незалежні від якости і вимагають лише множинність даних об'єктів.

23. Leibniz, *Discours de métaphysique*, No. 6.

УНІВЕРСАЛЬНІ НАУКИ НА ТЛІ ПРИРОДНИЧИХ

Змінилося не одне покоління і минуло кілька століть поки з'ясували справжнє значення коперніківської революції та відкриття Архімедової точки. Лише ми і лише останні кілька десятиліть живемо у світі, який повністю визначає наука та технологія, об'єктивна істина яких і практичне ноу-гау походять від космічних та універсальних законів, що відмінні від земних і «природних» законів, в яких знання, потрібні для вибору точки відліку поза Землею, застосовують для земної природи та людської винахідливости. Існує велика прірва між нашими попередниками, які знали, що Земля обертається навколо Сонця, і що ані Земля, ані Сонце не є центрами Всесвіту, і які зробили висновок, що людина втратила як свою домівку, так і упривілейовану позицію в творенні, та нами, що досі і, можливо, назавжди є прив'язаними до Землі створіннями, які залежать від метаболізму зі земною природою і які винайшли засоби для започаткування процесів космічного походження і, може, космічного виміру. Кожен, хто захоче провести лінію розмежування між новочасною добою та світом, в якому ми з'явилися, щоб жити, повинен віднайти в ній відмінність між наукою, що розглядає природу з універсальної точки зору, а тому й здобуває повне панування над нею, та справжньою «універсальною» наукою, яка запроваджує космічні процеси в природу, очевидно ризикуючи навіть знищити її, і водночас людське панування над нею.

Тепер у нашому розумі панує такий високий рівень людської сили руйнування, що ми вже здатні зруйнувати все органічне життя на Землі і, можливо, колись ми навіть знищимо саму Землю. Не менше важливим і не менше важким є завдання прийняти умови, що відповідають новій творчій силі, завдяки якій ми можемо творити нові елементи, які ще не виявили в природі, і можемо не лише робити припущення про взаємозв'язок між масою та енергією, а й перетворювати масу в енергію чи перетворювати радіацію в речовину. Водночас ми почали заселяти простір навколо Землі зорями, які створила людина (*man-made stars*) у формі сателітів, нових небесних тіл, і надіємося, що в недалекому майбутньому ми зуміємо робити те, що перед нами вважали найбільшою, найглибшою і найсвятішою таїною природи, тобто творити чи відтворювати чудо життя (*to create or re-create the miracle of life*). Я використовую слово «творити» обережно, щоб показати, що ми робимо те, що перед нами вважали прерогативою тільки божественних діянь.

Ця думка вражає нас своїм богохульством, і хоча вона богохульна в кожній традиції західної і східної філософської чи теологічної системи посилань, однак вона є не меншим святотатством на тлі того, що ми зробили вже і що маємо намір робити. Ця думка втратить свій богохульний характер, якщо ми зрозуміємо те, що збагнув Архімед, хоча він і не знав, як саме досягти цієї точки споглядання поза Землею, тобто ми повинні

визнати, що незалежно від того, як ми пояснюємо еволюцію Землі, природи та людини, вони могли з'явитися завдяки якійсь несьогосвітній, «універсальній» силі, витвір якої повинні зрозуміти всі, хто здатний заволодіти цим місцем розташування. Це майже ніщо, але здобуття такого місця розташування у Всесвіті, поза Землею, дає нам змогу започатковувати процеси неземного походження, які не мають жодного значення для стійкої матерії (*stable matter*), однак вирішальні для її появи. Звичайно, так заклала природа, що саме астрофізики, а не геофізики, «універсальні», а не «природничі» науки, спроможні проникати в таємниці Землі та природи. З погляду Всесвіту, хоча Земля і є особливим випадком, але і її можна пізнати як таку, однак у цьому погляді не може бути істотної відмінности між матерією та енергією, бо обидві — це «лише різні форми однієї головної субстанції».[24]

З часів Галілея та Ньютона слово «універсальний» почало набувати особливого значення; воно означає «важливий поза нашою сонячною системою». Щось подібне трапилося з іншим словом філософського походження, а саме зі словом «абсолютний», яке використовують у словосполученнях «абсолютний час», «абсолютний простір», «абсолютний рух» чи «абсолютна швидкість», і в кожному випадку означають час, простір, рух, швидкість, що притаманні Всесвітові і порівняно з ними земний час, простір, рух і швидкість є лише «відносні». Все, що відбувається на Землі, відносне, бо взаємозв'язок Землі зі Всесвітом стає точкою відліку для всіх вимірів.

У філософському розумінні це означає, що людська здатність сприймати цю космічну універсальну точку відліку, не змінюючи свого місця перебування, найвиразніше засвідчує про універсальне походження людини. Тобто ми вже не потребуємо теології, щоби стверджувати, що людина не є і не може бути від цього світу, хоча вона й проводить своє життя в ньому; і як першу ознаку цього ми повинні розглядати вічний ентузіазм філософів щодо універсальности, хоча їх охоплювало тривожне передчуття, що настане час, коли люди житимуть у земних умовах, але водночас будуть здатні дивитися на неї і діяти з точки споглядання, яка знаходиться поза нею. Проблема полягає в тому, що поки людина здатна робити речі з «універсальної», абсолютної точки споглядання, що філософи завжди вважали неможливим, вона втрачає свою здатність мислити універсальними, абсолютними категоріями, тобто вона реалізує і руйнує водночас стандарти й ідеали традиційної філософії. Замість старої дихотомії між Землею та небом ми маємо нову роздвоєність між людиною та Всесвітом, чи між спроможністю людини мислити і універсальними законами, які

24. Я цитую виступ Вернера Гайзенберґа «Elementarteile der Materie» з *Von Atom zum Weltsystem* (1954).

людина може виявляти і якими може розпоряджатися без належного розуміння. Так чи інакше, нагороди і тягар цього досі непевного майбутнього повинні припинитися, хоча одна річ повинна бути певна: поки це впливатиме значно, і, можливо, радикально, на буквальний та метафоричний зміст релігій, які сьогодні існують, воно ніколи не скасує, не пересуне і не змінить невідоме, тобто царину віри.

Нова наука, тобто наука про Архімедову точку, потребувала багатьох століть та зміни багатьох поколінь, щоб розгорнути свої потенційні можливості, і якщо їй було потрібно майже двісті років, щоб почати змінювати світ та встановити нові умови для життя людини, то людський розум потребував лише двох десятиліть, тобто одного покоління, щоб зробити висновки із Галілеєвих відкриттів та методів і припущень, що їх супроводжували. Людський розум за кілька років змінився так радикально, як світ людини змінився за кілька століть; і поки ця зміна природно обмежувалася кількома, що належали до цього найдивнішого з усіх новочасних товариств, товариства науковців та письменників — єдиного товариства, яке без революції пережило всі зміни переконань і яке не забувало «віддавати шану людині, поглядів якої воно не поділяло»,[25] — і це товариство завдяки силі витренованої та контрольованої уяви очікувало радикальної, у багатьох аспектах, зміни мислення всього сучасного суспільства, що стала політично демонстративною дійсністю нашого часу.[26] Якщо Декарт є батьком новочасної філософії, то Галілей є предтечею новочасної науки,

25. Bronowski, *op. cit.*

26. Заснування та ранні етапи існування Королівського Товариства наводять на роздуми. Коли було засноване це Товариство, то його члени мали погодитися на участь у різних заходах, які не обумовив їхній Король, зокрема, брати участь у політичній чи релігійній боротьбі. Можна було б зробити висновок, що новочасний науковий ідеал «об'єктивности» народився саме тут, а це наводить на думку, що він має політичне, а не наукове походження. До того ж, варто звернути увагу на те, що науковці вважали за доцільне організовувати власні товариства, і сам факт, що робота в Королівському Товаристві ставала дедалі важливішою, ніж робота поза ним, показує, що вони мали рацію. Організація науковців, які відмовилися від політики, чи організація політиків, завжди є політичною інституцією; де люди організовуються разом, вони намагаються діяти і здобувати владу. Жодна група науковців не є прикладом чистої науки, бо їхня мета — діяти в суспільстві і забезпечувати своїм членам якусь позицію в ньому або (як це було раніше і досі ще є у випадку організованого дослідження у природничих науках) діяти разом і в злагоді, щоб підкорити природу. Вайтгед якось зауважив: «Невипадково, що ера науки перетворилася в еру організації, а організована думка є основою організованої дії», — хтось міг би доповнити, що саме тому думка є основою дії, хоча так стверджувати можна лише тому, що новочасна наука як «організація думки» запровадила елемент дії у мислення (див.: *Aims of Education,* Mentor ed., p. 106-107).

і якщо це правда, що після XVII ст. завдяки розвиткові новочасної філософії, наука і філософія так радикально розійшлися як ніколи до того,[27] — Ньютон був майже останній, хто розглядав свої намагання, як «експериментальну філософію» і пропонував свої відкриття для осмислення «астрономам та філософам»,[28] так само, як Кант був останнім філософом, який водночас був астрономом та природознавцем[29] — сучасна філософія набагато більше завдячує своїм походженням та розвитком винятково науковим відкриттям, ніж будь-яка попередня філософія. Якщо філософія, яка ставала відповідником наукового світогляду тоді, коли його відкидали, не є сьогодні застарілою, то вона завдячує лише своїй природі, своїй автентичності, що володіє такою самою перманентністю та тривкістю, як мистецькі твори, але є тим особливим випадком, що тісно пов'язують з еволюцією світу, коли доступ до істини, який упродовж багатьох століть належав лише кільком, став дійсністю для всіх.

Звичайно, було б безглуздо розглядати як сумісні відчуження сучасної людини від світу та суб'єктивізм новочасної філософії від Декарта і Гоббса до англійського сенсуалізму, емпіризму і прагматизму, німецького ідеалізму і матеріалізму, недавньої феноменології екзистенціалізму і логічного чи епістемологічного позитивізму. Було б однаково безглуздо вірити, що повернення філософського мислення від старої метафізичної проблематики до величезного розмаїття — у сенсуальний чи когнітивний апарат, у свідомість, у психологічні та логічні процеси, — це поштовх, що виник з автономного розвитку ідей, чи вірити, в межах того самого методу, що наш світ став би інший, якби лише філософія дотримувалася традиції. Як ми сказали раніше, не ідеї, а події змінюють світ — ідея геліоцентричної системи, що така стара, як і Пітагорові припущення, і так само наполеглива в нашій історії, як і неоплатонівська традиція, ніколи не змінювала світ чи людське мислення — і автором визначальної події новочасної доби є, радше, Галілей, а не Декарт. Сам Декарт добре усвідомлював це, і коли він почув про суд над Ґалілеєм та про його публічне зречення, то мав намір спалити всі свої твори, бо «якщо рух Землі фальшивий, тоді основи моєї філософії фальшиві також».[30] Але Декарт і філософи, звівши

27. Карл Ясперс у своїй чудовій інтерпретації картезіанської філософії вказує на дивну некомпетентність «наукових» ідей Декарта, відсутність розуміння ним духу новочасної науки, а також його схильність некритично, без жодної матеріальної очевидности, сприймати теорії, що вже дивували Спінозу (*op. cit.*, esp. p. 50ff; 93ff).

28. Див.: Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy,* 1803, II, 314.

29. Серед ранніх публікацій Канта була праця *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

30. Див. лист Декарта до Мерзенне (листопад 1633 року).

все, що відбулося, до рівня безкомпромісного мислення, відзначили швидко величезне потрясіння, яке спричинила ця подія: вони сподівалися, бодай почасти, що сама дилема, притаманна новому світоглядові людини, якою науковці не переймалися через свою зайнятість, аж поки в наш час вони не почали з'являтися у їхніх творах та втручатися у свої експерименти. Відтоді виникла серйозна розбіжність між настроєм новочасної філософії, що від самого початку була переважно песимістична, та настроєм новочасної науки, яка донедавна була бадьоро оптимістична. Здається, що тепер кожна з них зберегла лише крихту бадьорости.

ПОЯВА КАРТЕЗІАНСЬКОГО СУМНІВУ

Новочасна філософія починається від декартівського *de omnibus dubitandum est*, тобто із сумніву, але сумніву не як властивого людському розумові контролю ілюзій мислення та ілюзій почуттів, не як скептицизму до моралі та упереджености до людей і до часу, і навіть не як критичного методу наукових досліджень та філософської обізнаности. Картезіанський сумнів набагато далекосяжніший за своєю проблематикою і занадто фундаментальний, щоб його наповнювати якимось конкретним змістом. У новочасній філософії та мисленні сумнів займає центральну позицію так само, як давньогрецьке *thaumazein*, здивування всім, таким, як воно є, було вирішальним упродовж усіх попередніх століть. Декарт уперше сконцептуалізував цей новочасний сумнів, який після нього став очевидною рушійною силою, що керує всім мисленням, і перетворився в невидиму вісь, навколо якої обертається все мислення. Як концептуальна філософія від Платона та Арістотеля до новочасної доби в своїх найвеличніших та найавтентичніших виявах була артикуляцією подиву, так новочасна філософія з часів Декарта виявлялася в артикуляції сумніву та різних його відгалужень.

Картезіанський сумнів зі своєю радикальністю та універсальною значущістю був передусім відповіддю на появу нової дійсности, що упродовж століть була сферою лише вузького кола науковців та освічених людей. Філософи раптом збагнули, що відкриття Галілея це не просто виклик відчуттєвому досвіду і вони не є результатом діяльности розуму, — як в Арістарха та Коперніка, що «здійснили насильство над власними відчуттями», — коли люди, звичайно, повинні робити вибір між своїми здібностями і дозволити вродженій розсудливості стати «володаркою їхньої довірливости».[31] Насправді, не розум, а телескоп, інструмент, який винайшла

31. Цими словами Галілей висловлює свої захоплення Коперніком та Арістархом, розум яких «був здатний здійснити насильство над їхніми відчуттями, і всупереч всьому стати власником їхньої довірливости» *Dialogues concerning the Two Great Systems of the World*, trans. Salusbury, 1661, p. 301.

людина, змінив фізичний світогляд (*physical world view*); не мислення, спостереження і обізнаність привели до нового знання, а активне просування *homo faber* та виробництва. Інакше кажучи, людина доти перебувала в омані, доки вірила, що дійсність та істина повинні виявляти себе її відчуттям та її розумові, за умови, що вона довіряє тільки тому, що вона побачила на власні очі і відчула власним тілом. Стара опозиція чуттєвої та раціональної істини (*sensual and rational truth*), спроможности відчуттів до якоїсь нижчої істини та здатности розуму на якусь вищу істину обмежують виклик очевидного розуміння, що ані правда, ані дійсність не є даністю, бо вони не з'являються як такі, і що тільки втручання в появу та знищення появи, можуть підтримувати надію на істинне знання.

Тільки тепер з'ясувалося, наскільки розум і віра у розум залежать не лише від відчуттів органів сприймання, кожне з яких може бути ілюзією, а від безсумнівного припущення, що відчуття як цілісність, яку підтримує і якою керує спільне шосте і найвище відчуття, припасовує людину до дійсности, що її оточує. Якщо зір може обманювати людину, — і багато поколінь стали жертвою цієї омани, коли вірили, що Сонце обертається навколо Землі, — то метафора «очі розуму» вже не має підстав на подальше існування, бо вона ґрунтувалася, хоча неявно, навіть коли її використовували як опозицію до відчуттів, на повній вірі в тілесне бачення (*bodily vision*). Якщо Буття і Поява (*Being and Appearance*) розійшлися назавжди, а це, як зауважив Маркс, стало основним твердженням усієї новочасної науки, тоді ніщо не підлягає вірі: все мусить підлягати сумнівові. Це сталося попри ранні передбачення Декарта, що перемога розуму над відчуттями може завершитися лише тоді, коли настане поразка розуму, хоча сьогодні прочитання космічних явищ за допомогою інструменту, здається, перемогло і розум, і відчуття.[31a]

Визначальною характеристикою картезіанського сумніву є його універсальність, тому жодне мислення, жодний досвід не можуть уникнути його. Мабуть, ніхто не відчув його справжніх вимірів глибше, ніж К'єркеґор, коли він не через розум, як він вважав, а через сумнів у віру, заклав сумнів у саме серце новочасної релігії.[32] Його універсальність поширюється від

31a. Демокріт після заяви, що «в дійсності немає ані білого, ані чорного, ані гіркого чи солодкого», додав: «Бідний розуме, ти береш свої аргументи від відчуттів і хочеш тепер зруйнувати їх? Твоя перемога — це твій крах» (Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 4th ed.; 1922, frag. B125).

32. Див.: *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, один з найранніших творів К'єркеґора і можливо, найглибших інтерпретацій картезіанського сумніву. Цей твір у формі духовної автобіографії розповідає, як герой дізнався про Декарта від Ґеґеля і шкодує, що не почав свої філософські студії саме з його праць. Ця маленька сповідь міститься в данському виданні вибраних творів і доступна також у німецькому перекладі (Darmstadt, 1948).

чуттєвого досвіду до досвіду віри, оскільки цей сумнів знайшов собі притулок у втраті очевидности, і будь-яке мислення завжди починається з усього, що очевидне, очевидне не лише для мислителя, а й для всіх. Картезіанський сумнів — це не просто сумнів у тому, що людське розуміння не повинно осягати будь-яку іншу істину, і що людське бачення не повинно бачити все, а в тому, що ясність взагалі не є виявом істини для людського розуміння, бо здатність бачити зовсім не встановлює дійсности. Картезіанський сумнів — це сумнів у тому, чи такі речі, як істина, взагалі існують; тому він доводить, що традиційна концепція істини, незалежно від того чи вона ґрунтується на відчуттях органів сприйняття, на розумі чи на вірі в божественне виявлення, закорінена у двозначне твердження, що все, що істинне, з'являється у власній добровільності, і що людина здатна адекватно сприймати його.[33] Те, що істина виявляє себе сама, було спільним кредом язичництва, давньоєврейських вірувань, християнської і світської філософії. Ось чому новочасна філософія з такою пристрастю і, по суті, з насильством, що межує з ненавистю, повстала проти традиції, надавши право на коротку сповідь ентузіазмові епохи Відродження та новому відкриттю античности.

Гострота декартівського сумніву повністю реалізується лише тоді, коли розуміють, що нові відкриття мають справу навіть з набагато шкідливішим ударом по людській довірі до Світу та Всесвіту, ніж наслідки, які спричинило очевидне відокремлення Буття та Появи. Тут взаємозв'язок між Буттям та Появою вже не статичний, як це маємо у традиційному скептицизмі, хоча поява просто приховує і покриває справжнє Буття, яке завжди уникає людського погляду. Це Буття, навпаки, надзвичайно активне та енергетичне: воно творить власні форми появи, за винятком тих, що є оманливими ілюзіями. Все, що людські відчуття сприймають, виставляють якісь невидимі таємничі сили, і якщо завдяки певним засобам та досконалим інструментам ці сили швидше можна зловити в момент дії, ніж їх виявити, — подібно до тварини, що потрапляє в сильце чи злодія, якого зловили всупереч його бажанням, — то це вказує на те, що надзвичайно ефективне Буття має таку природу, що його виявлення повинно бути ілюзією, а висновки, які виникають з усіх форм його появи, повинні бути оманливі.

33. Тісний зв'язок між довірою відчуттям та довірою розумові в традиційній концепції істини визнав Паскаль. Відоме паскалівське твердження, що він менше ризикує, коли вірить, що християнство має вчити про потойбічний світ, ніж коли не вірить в те, що це є виявом взаємозв'язку раціональної та відчуттєвої правди з правдою божественного вияву. Для Паскаля, як і для Декарта, Бог *un Dieu caché* (*ibid.*, No. 366, p. 923), який не виявляє себе, але існування якого і навіть великодушність є лише гіпотетичною гарантією, що людське життя не є уявою, а людське знання не є божественним .

Декартівську філософію переслідують дві нав'язливі ідеї, які, по суті, стали нав'язливими ідеями всієї новочасної доби, і не тому, що ця доба зазнала великого впливу картезіанської філософії, а тому, що їхнє виникнення було майже невідворотне, коли з'ясувалися справжні наслідки новочасного світогляду. Ці нав'язливі ідеї дуже прості і загальновідомі. В одній з них як дійсність світу, так і дійсність людського життя, піддаються сумніву; якщо немає віри ані у відчуття, ані в спільне відчуття, ані в розум, тоді напрошується висновок, що все, що ми сприймаємо за дійсність, є лише уявою. Друга нав'язлива ідея стосується загального людського становища, і її спричинили нові дослідження та неможливість людини довіряти своїм відчуттям і власному розумові; за таких обставин правдоподібніше виглядає, що злий дух, *Dieu trompeur*, свавільно обманює людину, ніж те, що Бог є правителем Усесвіту. Вершина жорстокости цього духу зла могла б міститися в такому створінні, яке є притулком визначення істини, щоб винагородити це створіння іншими спроможностями, тому воно ніколи не зуміє досягти якоїсь істини, і ніколи в нічому не матиме певности.

Звичайно, останній чинник, тобто проблема певности, вирішальна для всього розвитку новочасної моралі. Зрозуміло, що новочасна доба втратила не здатність до осягнення істини чи виміру віри і неминучість сприйняття відчуттєвих даних та розуму, а певність, що їх супроводжувала. У релігії це не була віра в спасіння чи потойбічний світ, що миттєво зникли, але зникли *certitudo salutis* — і це відбулося в усіх протестантських державах, де занепад католицизму спричинив вилучення останньої інституції, яка була прив'язана до традиції і яка навіть тоді, коли її керівництво було безсумнівне, перебувала між впливом модерности та мас віруючих. Як тільки цей миттєвий наслідок втрати певности спричинив новий запал до доброчинства в житті, то незважаючи на надто довгий період випробовування,[34] втрата певности таки завершилася новою безпрецедентною пристрастю до істинности (*truthfulness*) — хоча людина мала змогу бути брехуном лише доти, доки вона залишалася певною в безсумнівному існуванні істини та об'єктивної реальности, які здатні подолати всю її брехню.[35] Радикальну зміну моральних норм на ранній стадії новочасної доби надихали потреби та ідеали її найважливішої спільноти

34. Макс Вебер, який незважаючи на окремі помилки в з'ясуванні деталей, досі є єдиним істориком, що так глибоко і так доречно порушив проблему новочасної доби, усвідомлював, що це була не просто втрата віри, до якої призвело переоцінювання роботи і праці, а втрата *certitudo salutis*, певности в спасінні. У нашому контексті це означає, що ця певність була лише одним із багатьох видів певности, які заникли із приходом новочасної доби.

35. Вражає те, що жодна з основних релігій, за винятком зороастризму, ніколи не вважала брехню смертним гріхом.

— нових науковців; основними чеснотами новочасної доби є найвеличніші заслуги науки, успіх, промисловість та істинність.[36]

Товариства інтелектуалів і королівські академії стали морально впливовими центрами, де науковці організовувалися, щоб знайти шляхи і засоби, завдяки яким через експерименти та інструменти можна заманювати в пастку природу, щоб змусити її виявити власні таємниці. Це гігантське завдання, яке могли подолати лише колективні зусилля найкращих умів людства, а не одна людина, висунуло відповідні правила поведінки та нові стандарти оцінювання. Там, де раніше істина існувала лише у вигляді «теорії», що з часів античної Греції означало мисленнєвий погляд очевидця, який зосереджується на дійсності, відкритої перед ним, відбувається «на практиці» перевірка теорії, незважаючи на те, спрацює вона чи ні. Теорія стала гіпотезою, а успіх гіпотези став істиною. Однак ця надзвичайно важлива норма успіху не залежить від практичного розгляду чи технологічного розвитку, який повинен або не повинен супроводжувати особливі наукові відкриття. Критерій успіху притаманний самій сутності новочасної науки та її прогресу, незалежно від її застосування. У цьому контексті успіх зовсім не є якимось порожнім ідолом, до якого його звели в буржуазному суспільстві; він завжди, а в науці особливо, був справжнім тріумфом людської винахідливости.

Картезіанське розв'язання універсального сумніву чи порятунок його від двох взаємопов'язаних нав'язливих ідей — що все є уявою, що немає дійсности і що Бог, а не злий дух, керує світом та глузує над людиною, — подібне за своїм методом і змістом до відвертання від істини до істинности та відвертання від дійсности до достовірности. Декартівське переконання, що «хоча наш розум не є мірилом речей чи істини, він повинен, поза всіляким сумнівом, бути мірилом речей, які ми сприймаємо чи заперечуємо»[37] є відлунням того, що науковці виявили без виразної артикуляції: навіть якщо немає істини, то людина може бути істинною, і навіть якщо немає достовірної певности, то людина може бути достовірна. Якщо це порятунок, то він повинен міститися в самій людині, і якщо це розв'язання проблем, які спричинив сумнів, то воно повинно походити від сумніву. Якщо все підлягає сумнівові, то, принаймні, сумнів тоді достовірний і дійсний. Якщо щось і є видом дійсности та істини, оскільки вони дані нашим відчуттям та розуму, «ніхто не може сумніватися і ніхто не має певности, сумнівається він чи не сумнівається»[38]. Відоме декартівське *cogito ergo*

36. Це основний лейтмотив статті Броньовського.

37. Цитата з листа Декарта до Генрі Мора; цитується за Коуré, *op. cit.*,p. 117.

38. У діалозі *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, де Декарт подає своє фундаментальне бачення без технічної формальности, центральна позиція сумніву набагато очевидніша, ніж в його інших працях.

sum («Я мислю, отже, я існую») не походить від якоїсь самовпевненості мислення як такого, бо тоді мислення мало б вимагати нової величі та значущости для людини, було б лише узагальненням *dubito ergo sum* .[39] Інакше кажучи, воно походить від простої логічної певности, що через сумнівання в чомусь ми усвідомлюємо процес сумніву в нашій свідомості, тому Декарт зробив висновок, що процеси, які відбуваються в людському розумі, мають власну впевненість, а тому можуть стати об'єктом самоспостереження.

САМОАНАЛІЗ І ВТРАТА СПІЛЬНОГО ВІДЧУТТЯ

Насправді, не рефлексія людського розуму над душевним чи тілесним станом людини, а самоаналіз, суто когнітивне зосередження свідомости над її власним змістом, що і є сутністю картезіанського *cogitatio*, де *cogito* завжди означає *cogito me cogitare*, повинен забезпечувати певність, бо тут за винятком того, що продукує сам розум, більше ніщо не задіяне; і ніхто, крім виробника продукту, не втручається, тут людина стикається лише зі собою. Ще задовго перед тим природничі і фізичні науки зацікавилися, чи здатна людина сприймати, пізнавати і осягати щось іще, крім себе, а новочасна філософія завдяки самоаналізові довела, що людина зосереджуєтеся тільки на власній постаті. Декарт вірив, що певність, яку забезпечує його новий метод самоаналізу, — це певність «Я-існую».[40] Інакше кажучи, людина є носієм власної певности, певности свого існування; чисте функціонування свідомости, хоча воно й не може ґарантувати земної дійсности (*worldly reality*) як даности відчуття та розумові, без сумніву, підтверджує дійсність відчуттів та розуму, тобто дійсність мисленнєвих процесів. Ці процеси відрізняються від біологічних процесів, які відбуваються в людському тілі і в дійсності яких ми можемо переконатися, якщо усвідомлюємо їх. Якщо навіть мрія може мати форму дійсности,

39. Мислення в Декарта має простий деривативний характер. Провідна ідея його філософії аж ніяк не означає, що «я» не здатне мислити без існування, а що «nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir» (*Principes*, Pléiade ed., Part I, sec. 7). Такий аргумент, звичайно, не новий. Наприклад, його можна майже слово в слово віднайти в Августиновому *De libero arbitrio*, хоча тут він не є основою філософської системи і не стверджує, що це єдина певність в можливості *Dieu trompeur*.

40. Те, що *cogito ergo sum* містить в собі логічну помилку, тому, як показав Ніцше, цей вислів треба читати як: *cogito, ergo cogitationes sunt*, а отже розумове усвідомлення, яке виражає *cogito*, не доводить, що «Я існую», а тільки те, що свідомість існує, однак, у цьому контексті цей аспект проблеми нас не цікавить (див. Nietzsche, *Wille zur Macht*, No. 484).

бо передбачає мрійника і мрію, то світ свідомости також досить реальний. Проблема полягає лише у тому, що коли неможливо зробити висновок з усвідомлення тілесних процесів, то так само неможливо досягти простої свідомости відчуттів, в якій хтось відчуває власні відчуття, і в яких навіть предмет відчуттів стає часткою самого відчуття дійсности, з її видами, формами, кольорами. Дерево, яке ми побачили, повинно бути досить реальне для зорового відчуття, так само, як уявне дерево є досить реальним для мрійника у процесі мрії, однак воно ніколи не може стати дійсним деревом.

Крім розв'язання цієї дилеми, Декарт і Ляйбніц намагалися довести не існування Бога, а те, що його великодушність, а не злий дух, керує світом і глузує над людиною та усіма іншими, і що цей світ найкращий з усіх можливих світів. Суть новочасних виправдовувань, що з часів Ляйбніца відомі як теодицея, полягає в тому, що сумнів не поширюється на існування найвищого буття, яке, навпаки, вважається само собою зрозуміле, а лише стосується його виявлення, як це подається у біблійній традиції, та його поваги до людини і світу чи, радше, взаємозв'язку між людиною і світом. Сумнів, що Біблія чи природа є божественним виявленням (*divine revelation*), зрозумілий, оскільки з'ясувалося, що виявлення як таке, відкривання дійсности (*disclosure of reality*) відчуттям та відкривання істини розумові, не є ґарантією жодної з них. Сумнів щодо великодушности Бога, тобто визначення *Dieu trompeur*, з'явився з досвіду ілюзії, що притаманний новому світоглядові, ілюзії, пікантність якої полягає у її непоправній повторюваності, тому жодне знання про геоцентричну природу нашої планетарної системи неспроможне змінити того факту, що кожного дня ми бачимо, як Сонце обходить навколо Землю, як воно сходить і заходить у наперед визначеному місці. Тільки тепер з'ясувалося, що людина, і це, мабуть, заслуга телескопа, повинна завжди розчаровуватися, переконуючись, що шлях Господній таки незбагненний; що більше людина дізнається про Всесвіт, то менше вона може розуміти наміри та цілі свого створення. Великодушність Бога, теодицея, є винятковою властивістю *deus ex machina*; незбагненна великодушність є повністю річчю, яка рятує у декартівській філософії дійсність та співіснування розуму і протяжности (*res cogitans і res extensa*), так само, як вона рятує передстабільну гармонію людини і світу в Ляйбніца.[41]

Сам винахід картезіанського самоаналізу, а отже, причина, чому ця філософія набула такого значення для духовного та інтелектуального розвитку новочасної доби, передусім, полягає у тому, що вона використовувала нав'язливу ідею як засіб занурення всіх земних предметів у потік свідомости та її процеси. «Побачене дерево», яке знаходимо в свідомості завдяки

41. Властивість *deus ex machina* Бога, як єдино можливого вирішення універсального сумніву, особливо проілюстрована в Декартових *Медитаціях*.

самоаналізові, вже не є деревом, яке дане для зорового відчуття і відчуття дотику, а цілість у собі з незмінною формою власної ідентичности. Як предмет свідомости на однаковому рівні з річчю, яку просто запам'ятали чи уявили, воно стає часткою цього процесу і цієї свідомости, тобто того, що ми сприймаємо як вічнорухомий потік. Мабуть, ніщо краще не підготовляє наші думки до можливого перетворення матерії в енергію, предметів — у вир атомних явищ, ніж перетворення об'єктивної дійсности в суб'єктивний стан розуму чи, радше, у суб'єктивні ментальні процеси. По-друге, і це мало навіть більше значення на ранніх стадіях новочасної доби, — картезіанський метод забезпечення певности від універсального сумніву адекватніше відповідав найочевиднішому висновкові нової фізики: хоча й не можна осягнути істину, як щось дане і відкрите, людина, принаймні може знати, що вона сама робить. Це, звичайно, стало найзагальнішою настановою новочасної доби, яку одностайно визнали, і саме це переконання, а не сумнів, який лежить в її основі, упродовж трьох століть просувало вперед покоління за поколінням у вічноприскореній ході відкриттів та розвитку.

Картезіанський розум повністю ґрунтується «на очевидному припущенні, що розум може знати лише те, що він спродукував і що міститься в ньому».[42] Тому його найвищим ідеалом повинно бути математичне знання, — як його розуміє новочасна доба, — тобто не знання ідеальних форм, що дані поза розумом, а форм, які спродукував сам розум, який у цьому випадку не потребує, щоби його стимулювали чи подразнювали інші предмети. Ця теорія ілюструє, звичайно, те, що Вайтґед назвав результатом «спільного відчуття».[43] Для спільного відчуття, завдяки якому всі інші відчуття пристосовуються до спільного світу так само, як зорове відчуття пристосовує людину до візуального світу, тепер стало внутрішньою здатністю без будь-якого взаємозв'язку зі світом. Це відчуття тепер просто називають спільним, бо воно притаманне усім. Сьогодні спільним для людей є не світ, а структура їхнього розуму, який, власне кажучи, не може бути спільним, бо всі можуть мати лише однакову спроможність до розсудливости.[44] Той факт, що ми всі розв'язуємо задачу «2+2» з однаковою відповіддю, є зразком такого спільного відчуття розсудливости.

Розум як у Гоббса, так і в Декарта, має «наслідки», стає спроможністю до аналізу та узагальнення, тобто спроможністю до процесу, яку людина у будь-який момент може втратити в собі. Розум такої людини, якщо

42. A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Ann Arbor ed., P. 32.

43. *Ibid.*, P. 43. Перший, хто прокоментував і піддав критиці відсутність спільного відчуття у Декарта, був Віко (див.: *De nostri temporis studiorum ratione*, ch.3).

44. Таке перетворення спільного відчуття у внутрішні почуття характерне для всієї новочасної доби; в німецькій мові воно виявляється в заміні старого німецького слова *Gemeinsinn* недавно утвореним висловом *gesunder Menschenverstand.*

навести порівняння зі сфери математики, вже не розглядає «2+2=4» як рівняння, в якому дві частини перебувають в очевидній гармонії, а розуміє це рівняння, як вираження процесу, в якому «два плюс два» дорівнює чотири, щоб генерувати подальший процес доповнення, який, можливо, приведе до нескінченности. Ця здатність новочасної доби називається спільним відчуттям розсудливости; це гра розуму зі самим собою, яка розпочинається тоді, коли розум відключається від всієї дійсности та «відчуттів». Результати цієї гри викликають появу «істин, бо структура одного людського розуму вже не відрізняється від іншого, як і не відрізняється форма їхнього тіла. Якщо і є якась відмінність, то це відмінність ментальної сили (*mental power*), яку можна перевірити і виміряти так само, як і кінську силу. Тоді старе визначення людини як *animal rationale* вимагає неймовірної точности: будучи позбавленими відчуття, завдяки якому п'ять тваринних відчуттів людини (*man's five animal senses*) пристосовують людей до їхнього спільного світу, люди стають просто тваринами, які здатні мислити, «щоб розраховуватися з наслідками».

Складність, яка притаманна відкриттю Архімедової точки полягає в тому, що цю точку поза Землею винайшли саме створіння, які прив'язані до Землі, і які виявили, що в ту мить, коли вони намагаються застосувати свій універсальний світогляд до свого справжнього оточення, вони живуть у зовсім іншому світі. Картезіанське розв'язання цієї суперечности полягало в тому, щоб пересунути Архімедову точку і розмістити її у самій людині,[45] тобто вибрати за точку посилання модель людського розуму, який переконує себе в дійсності і певності через систему математичних формул, що є його власним продуктом. У цьому контексті відоме *reductio scientiae ad mathematican* дозволяє заміщувати те, що відчуттєво дане, за допомогою математичних рівнянь, де всі відношення дійсности перетворюються в логічні відношення між символами, які придумала людина. Це те заміщення, яке дає змогу сучасній науці виконати своє «завдання продукувати» події та предмети, які вона хоче досліджувати.[46] А це зводиться до того, що вже ані Бог, ані злий дух не здатні змінити те, що «два плюс два дорівнює чотири».

МИСЛЕННЯ І НОВОЧАСНИЙ СВІТОГЛЯД

Картезіанське розташування Архімедової точки у людському розумі, що дає змогу людині всюди носити її зі собою, а отже, повністю звільняє людину від цієї дійсности, тобто від людського становища бути жителем

45. Пересування Архімедової точки до людини було в Декарта свідомою операцією.

46. Frank, *op. cit.*, окреслює науку через її «завдання продукувати бажані для дослідження явища».

Землі, можливо, ніколи не було таке переконливе, як універсальний сумнів, який його породив і який може його скасувати.[47] Сьогодні у дилемах, з якими стикаються природничі науки в час свого найбільшого тріумфу, ми знаходимо ті самі нав'язливі ідеї, які переслідували філософів від самого початку новочасної доби. Одна із цих нав'язливих ідей полягає в тому, що математичні формули, як, наприклад, формула маси та енергії, — первісне завдання яких полягало в тому, щоб зберегти це явище і відповідати цим спостереженням, які можна по-різному пояснювати, і, як системи Птолемея і Коперника спочатку відрізнялися лише за простотою та гармонією, по суті, пропонували себе для справжнього перетворення маси в енергію і навпаки, тому математичне «перетворення», що приховане у кожному перетворенні, відповідає дійсності; це присутнє в незрозумілому феномені, що системи не-Евклідової математики були засновані без передбачення чи навіть без емпіричного значення, перед тим як вони набули своєї вражаючої твердости у теорії Айнштайна; ще більше турбує невідворотний висновок про те, що «можливість такого застосування має бути відкрита для всього, навіть для конструкцій чистої математики».[48] Якщо це правда, що увесь Усесвіт чи радше, будь-яка кількість абсолютно відмінних Усесвітів з'явиться і будь-що «доведе», створення загального для всіх зразка людського розуму, тоді людина, звичайно, на мить радітиме «від встановлення гармонії між чистою математикою та фізикою»,[49] між розумом та матерією, між людиною і Всесвітом. Але важко буде позбавитися підозри, що цей математично відтворений світ є світом, у якому кожне уявне бачення, що продукує сама людина, має характер дійсности лише доти, поки триває процес уяви. І її підозра посилиться, коли вона виявить, що процеси та явища як в безмежно малому атомі, так і в безмежно великих планетарних системах підлягають однаковим законам і нормам.[50] Це наводить на думку, що

47. Надія Кассірера на те, що «сумнів подолали» і що теорія відносности світу звільняє людський розум від його останнього «земного нагадувача», зокрема, антропоморфізму, що виявляється в «способі, яким ми робимо емпіричні виміри простору і часу» (*op. cit.*, p. 389, 382), не здійснилася; навпаки, в останні десятиліття посилився сумнів не щодо переконливости наукових тверджень, а щодо наукових даних.

48. *Ibid.*, p. 443.

49. Hermann Minkowski, «Raum und Zeit» in Lorentz, Einstein and Minkowski, *Das Relativitätsprinzip,* 1913; цитується за Cassirer, *op. cit.*, p.419.

50. Цей сумнів не послаблюється, коли виникає збіг між логікою та дійсністю. З огляду на логіку виглядає очевидним, що «навіть, коли б електрони пояснювали відчуттєві властивості матерії, вони б не володіли цими відчуттєвими якостями, і тоді ми не розв'язали б питання цих якостей, а лише просунули б його на один крок вперед» (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der*

коли ми розглядаємо природу з погляду астронома, то одержуємо планетарні системи, а коли проводимо свої астрономічні дослідження із земного пункту бачення, тоді одержуємо геоцентричні земні системи.

Якщо в будь-якому явищі ми спробуємо переступити межі появи поза нашим відчуттєвим досвідом, щоб схопити найглибшу таїну Буття, яка згідно з нашим фізичним світоглядом, настільки потаємна, що ніколи не з'являється і водночас настільки потужна, що продукує всі види появи, ми усвідомимо, що однакові зразки керують макрокосмосом і мікрокосмосом, тому й одержуємо однаковий інструмент їхнього відчитування. Тут ми знову повинні на мить радіти з єдности Всесвіту тільки, щоб не стати жертвою підозри, що все, що ми виявили, не може мати нічого спільного з макрокосмосом чи мікрокосмосом, і що ми маємо справу тільки зі зразками нашого розуму, який проектує інструменти і в ході експерименту підпорядковує природу своїм умовам або, — як сказав Кант, — приписує свої закони природі, і тут ми немовби справді перебуваємо у руках злого духу, який глузує з нас і не задовольняє нашу спрагу до знання, тому всюди, де ми шукаємо те, чим ми не є, ми стикаємося лише зі зразками власного розуму.

Картезіанський сумнів, як логічно найправдоподібніший і хронологічно найбезпосередніший наслідок Галілеєвого відкриття, упродовж століть заспокоювався за допомогою такого пересування Архімедової точки та розташування її у самій людині, в чому були зацікавлені природничі науки. Але математизація фізики, завдяки якій відбувалося абсолютне зречення від усіх відчуттів задля знання, спричинила на своїй останній стадії несподівані і правдоподібні наслідки, які полягали в тому, що на кожне запитання, яке ставить людина природі, існує відповідь у формі математичних зразків, які не мають відповідників, бо такі відповідники можуть набувати своєї форми лише після нашого відчуттєвого досвіду.[51] Тоді зв'язок між мисленням та відчуттєвим досвідом, який притаманний становищу людини, повинен взяти реванш: коли технологія демонструє «істину» найабстрактніших концепцій новочасної науки, то вона демонструє лише те, що людина завжди може застосовувати результати діяльности власного розуму, тому немає значення, яку саме систему

Naturwissenschaft, p.66). Причина нашої підозри полягає в тому, що коли «з часом» науковці усвідомлюють цю логічну необхідність, вони виявляють, що «матерія» не має якостей і тому її вже не можна називати матерією.

51. Ось як про це говорить Ервін Шрьодінгер: «Коли око нашого розуму охоплює все ближчі і ближчі відстані та все коротші і коротші проміжки часу, ми виявляємо, що поведінка природи зовсім відмінна від того, що ми споглядаємо у видимому та відчутному на дотик тілі довкілля, тому жодна модель, яка сформувалася після нашого досвіду, не може бути «правдива» (*Science and Humanism*, 1952, p.25).

вона використовує для пояснення природних явищ, бо вона завжди здатна прийняти її як визначальний принцип для творення дії. Ця можливість була прихована вже на початкових етапах новочасної математики, коли виявилося, що просторові зв'язки можна повністю передати через істинність чисел. Тому, якщо сучасна наука в своїх дилемах вказує технічним досягненням «довести», що ми маємо справу з «автентичним порядком», який даний у природі,[52] то вона, здається, втягується в коло, яке можна сформулювати так: науковці формулюють свої гіпотези, щоб забезпечити проведення експерименту, а тоді використати дані експерименту, щоб виправдати власні гіпотези; упродовж цього процесу вони, очевидно, мають справу з гіпотетичною природою.[53]

Інакше кажучи, світ експерименту, здається, завжди спроможний ставати дійсністю, яку створила людина (*man-made reality*), і якщо він повинен підвищити людську силу дії і творення, навіть творення світу, що далекий від того світу, який витворили в своїх мріях та фантазуваннях попередні епохи, то це, на жаль, знову повертає людину назад, але тепер ще потужніше, — у в'язницю її розуму, у межі зразків, які вона сама створила. У момент, коли вона бажає того, що здатні були досягти всі попередні епохи, тобто експериментування дійсности, якою вона не є, вона виявляє, що природа і Всесвіт «втікають від неї» і що Всесвіт в експерименті збудований згідно з поведінкою природи і з самими принципами, які людина може технічно перевести у робочу дійсність (*working reality*), де відсутні всі можливі репрезентації. Нове тут не те, що існують речі, образ яких ми не можемо відтворити — такі «речі» завжди були відомі, і до них належить, наприклад, «душа», а те, що матеріальні речі, які ми бачимо і на тлі яких ми вимірюємо нематеріальні речі, образ яких ми не можемо відтворити, ніби повинні бути «неуявлюваними» (*unimaginable*). Зі зникненням відчуттєво даного світу, водночас зникає трансцендентний світ, а з ним і можливість трансцендентувати матеріальний світ у концепціях та думках. Тому не вражає те, що новий Всесвіт не тільки «практично недосяжний, а й навіть немислимий», бо «як би ми його не осмислювали, все буде неправильно; можливо, не такий безглуздий, як «тригранне коло», але набагато значущіший, ніж «крилатий лев».[54]

52. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p.64.

53. Ця позиція найкраще обґрунтована в заяві Планка, яку цитує Сімона Вейль у своїй промовистій статті *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, що опублікована під псевдонімом «Еміль Новіс» у *Cahiers du Sud*, 1942. Сімона Вейль показує кризу визначення істини; однак, вона не побачила, що величезна дилема в такому становищі речей виникає із беззаперечного факту, що ці гіпотези «працюють». Посиланням на цю статтю я завдячую своїй колишній студентці Бевелрі Вудворд).

54. Schrödinger, *op. cit.*, p.26.

Універсальний картезіанський сумнів сьогодні охопив серцевину самої фізичної науки; бо втеча людини в розум перетвориться в безвихідь, якщо виявиться, що новочасний фізичний Всесвіт не піддається представленню, оскільки це підсилить твердження, що природа та Буття не лише не відкривають себе відчуттям, а й є незбагненні і не піддаються осмисленню за допомогою категорій чистого розумування.

ПЕРЕСТАНОВКА СПОГЛЯДАННЯ ТА ДІЇ

Річ не в тому, що істина і знання вже несуттєві, а в тому, що тільки «дія», а не мислення, може їх перемогти. Саме телескоп, цей витвір людських рук, остаточно змусив природу чи, радше, Всесвіт виявити свої таємниці. Причини віри в *діяння* (*doing*) та невіри в *мислення* чи *спостереження* стали переконливішими після перших активних досліджень. Внаслідок відокремлення буття і появи істина вже не могла виявлятися та відкриватися розумові спостерігачів, тому виникла потреба полювати за істиною поза оманливою зовнішністю. Звичайно, пасивне спостереження та звичайне споглядання найменше варті довіри до оволодіння знаннями та наближення до істини. Щоб бути певним, треба *переконатися*, а щоб знати, — треба діяти. Певності знання можна досягти тільки за двозначної умови: по-перше, що знання стосується лише того, що ми самі зробили, тому його ідеалом стало математичне знання, де ми маємо справу лише з реальністю розуму, якої ми досягли власними силами, і по-друге, що знання має таку природу, що його можна перевірити лише в процесі дії.

Відтоді як відокремили наукову істину від філософської, вона не лише не потребує бути вічною, а навіть не потребує бути всеохопною чи адекватною людському розумові. Минуло не одне покоління науковців поки людський розум дозрів до того, щоб сміливо сприймати всі приховані значення новочасности. Якщо природа і Всесвіт є витворами божественного діяння, і якщо людський розум неспроможний зрозуміти те, що людина зробила сама, тоді людина не може сподіватися, що вивчить щось таке про природу, що вона зможе зрозуміти. Завдяки умілості людина повинна бути здатною знаходити і навіть наслідувати схеми природних процесів, але це не означає, що ці схеми матимуть якесь значення для неї, бо вони не є інтелігібельними. Насправді, жодне понадраціональне виявлення божественного і жодна важка для розуміння філософська істина ніколи з таким викликом не спокушала людський розум, як окремі результати новочасної науки. Можна погодитися з Вайтгедом, який сказав: «Небеса знають: що́ сьогодні виглядає безглуздим, завтра не повинно стати істинним».[55]

55. *Science and the Modern World*. P. 116.

Зміни, що відбулися у XVII ст., були радикальніші, ніж проста перестановка в традиційному порядку споглядання та дії. Ця перестановка стосується лише взаємозв'язку між мисленням та діянням, а споглядання в його первісному значенні як споглядання істини, зовсім вилучається. Тому мислення і споглядання — це не одне і те ж. Традиційно мислення сприймали як найбезпосередніший та найважливіший спосіб, що веде до роздумів про істину. Від Платона, а може й від Сократа, мислення розуміли як внутрішній діалог (*inner dialogue*), в якому ми розмовляємо зі собою (*eme emauto*, вираз, що присутній у діалогах Платона); і хоча цьому діалогові бракує всіх зовнішніх виявів і він, незважаючи на те, що вимагає більш-менш повного припинення всіх інших видів діяльности, все-таки встановлює в собі високо діяльний стан (*highly active state*). Його внутрішня бездіяльність відрізняється від пасивности, повного спокою, в якому істина остаточно виявляє себе людині. Середньовічній схоластиці, що розглядала філософію як служницю теології, було зручно апелювати до Платона та Арістотеля, бо обидва, хоча й в різному контексті, розглядали процес діалогічного мислення як шлях приготування душі та людського розуму до споглядання істини поза думкою і мовленням — істини *arrheton*, яка не здатна комунікувати за допомогою слів, як у Платона,[56] чи поза мовленням, як в Арістотеля.[57]

Перестановка, яку здійснила новочасна доба, полягає не в піднесенні діяння до рангу споглядання, як до найвищого стану, на який лише людина спроможна, хоча від тепер діяння мало підлягати виконанню, оскільки досі всі види діяльности *vita activa* оцінювали і виправдовували настільки, що вони зробили можливою *vita contemplativa*. Перестановка стосується лише мислення, яке відтепер стало служницею діяння так само, як воно було *ancilla theologiae*, служницею споглядання божественної істини в середньовічній філософії та служницею споглядання істини Буття в античній філософії. А саме споглядання зовсім втратило свою значущість.

Радикальність цієї перестановки затінює інша перестановка, з якою її часто ототожнюють, і яка з часів Платона панувала в історії західноєвропейської думки. Кожен, хто відчитує алегоричний образ печери в *Державі* Платона у світлі давньогрецької історії усвідомлює, що *periagoge*, поворот на 180 градусів, якого вимагає Платон від філософа, насправді відповідає зміні гомерівського світопорядку. Не життя після смерти, як це маємо в гомерівському підземному царстві Гадесі, а звичайне життя на Землі, розміщується в «печері», у підземеллі; душа не є тінню тіла, а тіло є тінню душі; безглуздий, примарний рух, який описав Гомер як

56. У *Сьомому листі* 341C: *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata* («Бо це ніколи не можна виразити словами так, як інші речі, які ми вивчаємо»).

57. Див.: *Нікомахову етику* 1142a25 ff. і 1143a36 ff. Сучасний англомовний переклад перекручує значення, бо він передає *logos* як «reason» чи «argument».

неживе існування душі після смерти в підземному царстві Гадесі сьогодні описують як беззмістовне діяння людей, що не покидають печери людського існування задля споглядання вічних ідей, які ми бачимо на небі.[58]

У цьому контексті мене цікавить тільки те, що платонівська традиція як філософської, так і політичної думки розпочалася з перестановки, і ця первісна перестановка визначила зразки мислення, в яких майже автоматично опинилася західноєвропейська філософія всюди, де її не охопив величезний оригінальний філософський імпульс. Академічну філософію насправді з того часу охопила нескінченна перестановка ідеалізму та матеріалізму, трансцендентности та іманентности, реалізму та номіналізму, гедонізму та аскетизму тощо. Річ тут полягає в оборотності цих систем, у тому, що їх можна перевертати «догори ногами» у будь-який момент історії, не вимагаючи для такого перевертання ані історичних подій, ані зміни задіяних структурних елементів. Концепції залишаються такими самими, незалежно від їхнього розміщення в різних системах порядку. Платон якось досягнув успіху в намаганні зробити такі структурні елементи оборотними, і перестановки в ході інтелектуальної історії вже більше не були потрібні як чистий інтелектуальний досвід, досвід у структурі самого концептуального мислення. Ці перестановки беруть свій початок від філософських шкіл пізньої античности і є часткою західноєвропейської традиції. І досі це та сама традиція, та сама інтелектуальна гра зі спареною антитезою, що керує відомими перестановками в духовній ієрархії, як наприклад, марксівське перевертання догори ногами гегелівської діалектики чи ніцшеанське переоцінення чуттєвого та природного як надчуттєвого і надприродного.

Перестановка, з якою ми тут маємо справу, є духовним наслідком відкриттів Галілея, хоча її часто інтерпретували як традиційну перестановку і як складову частину західноєвропейської історії ідей, і вона має зовсім інше походження. Переконання, що об'єктивна істина не дається людині і що людина може знати тільки те, що вона сама робить, не є результатом скептицизму, а очевидним відкриттям, і тому воно не призводить до відмови, а до підвищеної активности або до розпачу. Втрата світу, що притаманна сучасній філософії, самоаналіз якої виявив свідомість як внутрішнє чуття, за допомогою якого ми відчуваємо власні чуття, і вважає їх гарантами дійсности, відрізняється від віковічної підозри філософів щодо світу та інших, з ким вони поділяють цей світ; філософ вже не втікає від світу оманливої тлінности до світу вічної істини, а відвертається від них обох і вилучає їх із себе. Те, що людина відкриває у сфері внутрішнього

58. Це особливо стосується Платонового використання слів *eidōlon* та *skia* у розповіді про Печеру, читання якої виглядає повною зміною Гомера і відповіддю йому, бо ці слова є ключовими в гомерівському описі Гадеса в *Одіссеї*.

«я» знову-таки не є образом, перманентність якого очевидна і який можна споглядати, а навпаки, є постійним рухом чуттєвого сприйняття і не менше вічно рухливою діяльністю розуму. Від XVII ст. філософія випродукувала найкращі і найменше обговорені результати, коли вона дослідила завдяки зусиллям самоаналізу процеси органів чуття та розуму. В цьому аспекті найновіша філософія є, звичайно, теорією пізнання і психології, і в кількох випадках, де потенції картезіанського методу самоаналізу реалізували Паскаль, К'єркеґор і Ніцше, можна було б сказати, що філософи експериментували із власним «я» не менш радикально і, можливо, навіть сміливіше, ніж науковці експериментували з природою.

Наскільки ми повинні захоплюватися сміливістю філософів усієї новочасної доби та поважати їх надзвичайну умілість, настільки ж важко заперечити, що їхній вплив та їхнє значення послабилися як ніколи раніше. Не в часи Середньовіччя, а саме в сучасному мисленні філософія почала відігравати другорядну і навіть третьорядну роль. Після Декарта, філософські погляди якого ґрунтувалися на відкриттях Галілея, філософія, здається, завжди була приречена знаходитися позаду науковців та їхніх дивовижних відкриттів, принципи яких енергійно намагалися виявити *ex post facto* і пристосуватися до якоїсь всеосяжної інтерпретації природи людського знання. Однак філософія не була потрібна науковцям, які досі вірили, що не мають жодної користи зі служниці, хіба, що хотіли «нести смолоскип попереду своєї милостивої пані» (Кант). Філософи або стали епістемологами, що переймаються всеохопною теорією науки, яка не потрібна науковцям, або перетворилися, як цього й хотів Ґеґель, в орган *Zeitgeist*, у рупор, що з концептуальною чіткістю виражає загальний настрій доби. В обох випадках, чи філософи розглядали природу, а чи історію, вони намагалися зрозуміти і прийняти умови того, що відбулося без них. Звичайно, філософія більше страждала від новочасности, ніж будь-яка інша сфера людських зусиль; і важко сказати, чи вона більше страждала від майже автоматичного підвищення діяльности до зовсім неочікуваної безпрецедентної величі чи від втрати традиційної істини, тобто концепції істини, яка лежить в основі всієї традиції.

ЗМІНА ІЄРАРХІЇ У VITA ACTIVA *І ПЕРЕМОГА* HOMO FABER

Перша серед усіх видів діяльности *vita activa*, що піднялася до позиції, яку раніше займало споглядання, було виробництво і фабрикування — прерогативи *homo faber*. Це сталося досить природно, бо вони були інструментом, а людина була інструментальником, що й призвело до новочасної революції. Відтоді весь науковий прогрес тісно пов'язувався з витонченим розвитком виробництва знаряддя та нових інструментів.

Якщо, наприклад, експерименти Ґалілея з падінням важких тіл могли б відбутися в будь-який момент історії, якщо б люди були схильні шукати істину за допомогою експерименту, то експерименти Міхельсона з інтерферометром наприкінці XIX ст. ґрунтувалися не просто на його «експериментальному генієві», а «вимагали загального прогресу в технології», а тому «їх не можна було зробити раніше».[59]

Людина мала здобути від *homo faber* не лише особисте володіння інструментами і допомогу, щоб оволодіти знаннями, які висунили ці види діяльности, що з'явилися зі свого колишнього скромного місця в ієрархії людських спроможностей. Ще більше вирішальним був присутній в самому експерименті елемент виробництва, який спродукував власний феномен спостереження і тому від самого початку залежав від виробничих здібностей людини. Використання експерименту для знання було наслідком переконання, що ми знаємо тільки про те, що ми самі зробили, і це переконання означало, що треба вивчати речі, які людина не виготовляла за допомогою обчислення чи наслідування процесів їхньої появи. Було багато дискусій про те, що зміна наголосу в історії науки зі «що» чи «чому» на нове запитання «як» є безпосереднім наслідком цього переконання, і відповідь на нього може дати лише експеримент. Експеримент повторює природні процеси так, ніби людина сама була суб'єктом природи, хоча на ранніх стадіях новочасної доби науковець без жодної відповідальности міг мріяти про міру, до якої людина спроможна «творити» природу, незважаючи на атаку, яку застосовували до неї з пункту бачення Того, хто створив її, і це не задля практичних цілей технічної придатности, а тільки через «теоретичну» причину, що інакше не можна досягти певности знання: «Дай мені матерію, і я з неї збудую світ, дай мені матерію, і я покажу тобі, як світ створюється з неї».[60] Ці слова Канта лаконічно показують новочасну суміш творення та пізнання, що кілька століть пізнання в способі творення були потрібні як навчання, щоб підготувати новочасне об'єднання для творення того, що хочуть пізнавати.

Продуктивність і творчість (*productivity and creativity*), які повинні були стати найвищими ідеалами і навіть ідолами новочасної доби на її початкових етапах, відповідають стандартам *homo faber*, людини як будівничого і виробника. Однак є ще інший і навіть важливіший елемент, помітний у новочасній версії цих здібностей. Зміна з «чому» і «що» на «як» вказує, що дійсні об'єкти пізнання не можуть надалі бути речами чи вічним рухом, а повинні бути процесами, і що тими об'єктами науки не можуть бути ані природа, ані Всесвіт, а історія, розповідь про народження природи чи

59. Whitehead, *Science and the Modern World.* P. 116-17.

60. «Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mit Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll» (див. передмову Канта до його *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels).*

Всесвіту. Задовго перед тим, як новочасна доба розвинула свою безпрецедентну історичну свідомість, і концепція історії стала панівною в новочасній філософії, природничі науки перетворилися в історичні дисципліни, поки в XIX ст. вони не доповнили давніші дисципліни — фізику та хімію, зоологію та ботаніку, новою природничою наукою геологією чи історією Землі, біологією чи історією життя, антропологією чи історією людського життя, і взагалі природною історією. У всіх цих випадках ключова концепція історичних наук стала центральною концепцією фізичних наук. Природа через те, що її можна пізнати тільки в процесах, які людська уміліть, уміліть *homo faber*, може повторити і відтворити в експерименті, стає процесом,[61] а всі особливі природні речі завдячують своєю значущістю та значенням лише власним функціям у всеохопних процесах. На місці концепції Буття ми тепер знаходимо концепцію Процесу. Якщо природі Буття притаманна властивість з'являтися і відкривати себе, то природа Процесу характеризується тим, що він залишається невидимим і про його існування можна здогадатися за допомогою певних явищ. Цей процес первісно був виробничим процесом, що «розчиняється у виробах», і він ґрунтувався на досвіді *homo faber*, котрий знав, що виробничий процес обов'язково передує дійсному існуванню кожного предмета.

Якщо таке наполягання на процесі виготовлення чи наполягання на тому, щоб розглядати кожну річ як результат виробничого процесу досить характерні для *homo faber* і його сфері існування, то виняткове наголошування на ньому, яке зробила новочасна доба на підставі всіх інших аспектів речей і самих виробів, досить нове. Воно насправді виходить поза межі ментальности людини-виробника та людини-інструментальника, для якої виробничий процес є простим засобом завершення. Тут з погляду *homo faber* це ніби означало, що виробничий процес чи розвиток важливіші, ніж остаточний, завершений продукт. Причина такої зміни наголосу очевидна: науковці творять лише, щоб пізнати, а не щоб виробляти речі, і виріб був просто побічним продуктом та побічним ефектом. Навіть сьогодні всі справжні науковці погодяться, що технічна придатність того, що вони творять, — це лише побічний продукт їхньої винахідливости.

Повна значущість цієї перестановки засобів і мети залишалася прихованою доти, поки панував механістичний світогляд, світогляд *homo faber*. Цей світогляд знайшов свою найправдоподібнішу теорію у відомій аналогії взаємозв'язку між природою та Богом із взаємозв'язком між годинником та годинникарем. У нашому контексті річ не в тому, що ідея

61. Те, що «природа є процесом», тобто що «остаточним фактом усвідомлення значення є подія», що природничі науки мають справу лише з явищами, випадками чи подіями, а не з речами, і що «нічого немає поза випадками» (див.: Whitehead, *The Concept of Nature*, pp. 53, 15, 66), належить до аксіом сучасних природничих наук з усіма їхніми розгалуженнями.

Бога в XIX ст. очевидно сформувалася в уяві *homo faber* так, що процесуальний характер природи досі був обмежений. Хоча всі особливі природні речі досить таки поглинув процес, що призвів до їхньої появи, природа як цілісність ще не була процесом, а частково завершеним продуктом божественного творення. Образ годинника та годинникаря такий дивовижно винахідливий і точний тому, що він містить визначення процесуального характеру природи в образі руху годинника і визначення його досі незмінного об'єктивного характеру в образі самого годинника та його майстра.

У цьому зв'язку важливо нагадати, що особлива новочасна підозра до здатности людини сприймати істину, недовіра до даности, а отже, нова віра у виробництво і самоаналіз, які надихнула надія, що в людській свідомості є сфера, де пізнання і продукування можуть збігатися, не є безпосереднім результатом відкриття Архімедової точки поза Землею, у Всесвіті. Це було, радше, обов'язковим наслідком цього відкриття для самого відкривача, оскільки він був і залишався створінням, яке прив'язане до Землі. Цей тісний взаємозв'язок новочасної ментальности з філософськими рефлексіями вказує, що перемога *homo faber* не може обмежуватися застосуванням нових методів у природничих науках, експериментами та математизацією наукових досліджень. Картезіанський сумнів відмовлявся від зусилля зрозуміти природу і взагалі від пізнання речей, які людина не створила, а натомість повернутися винятково до тих речей, які завдячують людині своїм існуванням. Таку аргументацію висунув Віко, зміствши свою увагу від природничих наук до історії, яка, на його думку, повинна бути такою сферою, де людина може набути певні знання, бо вона тут має справу лише з продуктами людської діяльности.[62] Новочасне відкриття історії та історичної свідомости завдячує одним із своїх найпотужніших імпульсів не новому ентузіазмові до величі людини, її вчинків та страждань, і не вірі, що значення людського існування можна віднайти

62. Віко (*op. cit.*, ch.4) виразно стверджує, чому він відвертається від природничих наук. Справжнє пізнання природи неможливе, бо не людина, а Бог створив її; Бог знає природу так впевнено, як людина знає геометрію: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* («Ми можемо перевірити геометрію, бо ми її створюємо; щоб перевірити природу, ми мали б її створити»). Цей малий трактат, що був написаний за п'ятнадцять років перед першим виданням *Scienza Nuova* (1725) цікавий у багатьох аспектах. Віко критикує всі науки, що вже існують, але не задля своєї нової історичної науки; він рекомендує вивчення політичної науки та науки моралі, якими, на його думку, несправедливо нехтують. Лише набагато пізніше йому спала на думку ідея, що історію творять люди, так само, як природу створив Бог. Такий біографічний поступ, що був досить незвичайним як для початку XVIII ст., став правилом майже на сто подальших років: щоразу, коли новочасна доба мала підстави надіятися на нову політичну філософію, вона натомість отримувала філософію історії.

в історії людства, а саме розпачеві людського розуму, який, здається, сприймає адекватно лише тоді, коли має справу з предметами, які зробила людина.

Новочасному відкриттю історії передували тісно пов'язані з ним своїми імпульсами зусилля XVII ст., спрямовані на те,щоб сформулювати нову політичну філософію чи, радше, винайти нові засоби та інструменти, щоб за їх допомогою «створити штучну тварину..., названу Спільнотою чи Державою».[63] У Гоббса і Декарта «первісним порухом був сумнів»,[64] а обраний метод встановлення «мистецтва людини», за допомогою якого вона може створити свій світ і керувати ним так само, як «Бог створив світ і керує ним» завдяки мистецтву природи, є водночас самоаналізом, «читанням себе», бо це читання показує людині «подібність думок і пристрастей однієї людини з думками та пристрастями іншої». Тут правила і норми, за допомогою яких ми будуємо і оцінюємо найлюдяніше з усіх людських «творів мистецтва»,[65] не знаходяться поза людиною, не є чимось таким, що люди мають спільне в земній дійсності, і що вони сприймають своїми органами чуття та розумом. Вони, радше, містяться в сутності людини і відкриті тільки для самоаналізу, тому їхня важливість ґрунтується на припущенні, що «не об'єкти пристрасти», а сама пристрасть однакова в усіх представників людського роду. Тут ми знову знаходимо образ годинника, і цього разу він застосовується для людського тіла, а тоді для руху пристрастей. Встановлення Спільноти, людського витвору «штучної людини», подібне до створення «автомата, який урухомлює енергію колеса, як і в годиннику».

Інакше кажучи, ми побачили, що процес, який природничі науки осягнули завдяки експериментові і завдяки зусиллю наслідувати в штучних умовах процес «творення», за допомогою якого з'являються природні речі, також служить добрим принципом виробництва у сфері людських стосунків. Бо тут процес внутрішнього життя може стати нормами і правилами для створення «автоматичного» життя цієї «штучної людини», яка є «великим Левіатаном». Результати, які спричинив самоаналіз, що є чи не єдиним методом для постачання певного знання містяться у природі руху: лише предмети відчуття залишаються такими, як вони є, вони передують процесові сприйняття і переживають його; лише предмети пристрасти перманентні і настільки зафіксовані, що їх не поглинають досягнення якогось пристрасного бажання; лише предмети мислення, що ніколи не осмислюють себе, перебувають поза рухом та тлінністю. Тому не

63. Вступ Гоббса до *Левіатана*.

64. Див. блискучий вступ Майкла Оакшота до *Левіатана* (Blackwell's Political Texts), p. xiv.

65. *Ibid.*, p. lxiv.

ідеї, а саме процеси, моделі та форма речей, які треба виготовити, стають у новочасну добу вказівником виробничої діяльности *homo faber*.

Намагання Гоббса представити нові концепції виробництва та обчислювання в політичній філософії, чи його намагання застосувати нововідкриту придатність виробництва до сфери людських стосунків мали надзвичайно важливе значення; теперішня форма новочасного раціоналізму із набутим «досвідом» антагонізму розуму та пристрасти ніколи не мала такого виразного та безкомпромісного представництва. Це була саме така сфера людських стосунків, де нову філософію спочатку вважали недостатньою, бо вона через свою природу не могла зрозуміти чи повірити в дійсність. Ідея, що дійсне тільки те, що я збираюся виготовляти, — слушна і виправдана у сфері виробництва, — ніколи не руйнує справжній хід подій, де найчастіше є повна несподіваність. Діяти у формі виробництва, обмірковувати у формі «врахування наслідків», означає пропускати несподіване, саму подію, оскільки було б нерозважливо чи нераціонально очікувати те, що є лише «безконечною неймовірністю». Однак подія конституює саму текстуру дійсности (*texture of reality*) у сфері людських стосунків, де «регулярно трапляється щось зовсім неймовірне», це надто нереальне, щоб його не враховувати, тобто не враховувати щось таке, чого ніхто не може безпечно враховувати. Політична філософія новочасної доби, найвидатнішим представником якої є Гоббс, заплуталася на дилемі, чи новочасний раціоналізм нереальний, а новочасний реалізм ірраціональний, а це, інакше кажучи, означає, що дійсність та людський розум відокремилися. Гігантське намагання Ґеґеля узгодити дух із дійсністю (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), проблема, яка є найглибшою турботою всіх новочасних теорій історії, побудована на переконанні, що сучасний розум занурюється в хитання дійсности.

Те, що відчуження новочасного світу було надто радикальне, щоб охопити навіть найприземленішу із людських діяльностей, працю і матеріалізацію, виробництво речей і будування світу, різкіше відрізняє новочасні настанови й оцінювання від традиційних, ніж проста перестановка споглядання та дії. Розрив зі спогляданням не завершується оцінюванням людини-виробника як людини-спостерігача, а введенням концепції процесу до виробництва. Порівняно з цим дивовижне запровадження нового ієрархічного порядку в *vita activa*, де виробництво мусить посідати позицію, яку раніше посідала політична дія, не має великого значення. Ми раніше побачили, що, насправді, цю ієрархію на самому початку політичної філософії відхилила глибока підозра філософів до політики і, зокрема, до дії.

Це дещо суперечливе питання, бо давньогрецька політична філософія дотримувалася порядку, який встановив *поліс*, навіть коли він повставав проти нього; але у своїх суто філософських творах (до яких ми повинні звертатися, якщо хочемо дізнатися про їхні найпотаємніші думки),

і Платон, і Арістотель намагалися змінити порядок у взаємозв'язку між роботою та дією на користь роботи. Тому Арістотель у дискусії про різні види пізнання у своїй *Метафізиці* розміщує *dianoia* та *epistēmē praktikē*, практичну проникливість та політичну науку, на найнижчому рівні свого порядку і вивищує над ними виробничу науку, *epistēmē poiētikē*, яка призводить до *theōria*, споглядання істини.[66] Причиною такої схильності філософії аж ніяк не є політично натхненна підозра до дії, про яку ми раніше згадали, а нездоланна філософська підозра, що розмірковування і виробництво (*theōria* і *poiēsis*) мають внутрішню спорідненість і не перебувають в такій самій безсумнівній взаємопозиції як споглядання і дія. Визначальним пунктом подібности, принаймні у давньогрецькій філософії, було те, що споглядання чи спостерігання чогось розглядали як органічний елемент виробництва, оскільки роботу ремісника супроводжувала «ідея», модель, на яку він орієнтувався перед початком виробничого процесу та після його закінчення: спочатку, щоб вказати йому, що робити, а потім дати йому змогу оцінити кінцевий продукт.

В історичному контексті джерело цього споглядання, яке ми вперше знаходимо в описах сократівської школи, є двозначне. З одного боку, вона перебуває в очевидному та тісному зв'язку з відомим твердженням Платона, яке цитував Арістотель, що *thaumazein*, приголомшливе здивування чудом Буття (*miracle of Being*), є початком всієї філософії.[67] Мені здається, що це платонівське твердження є миттєвим результатом досвіду, можливо, найдивовижнішого досвіду, який Сократ передавав своїм учням: його думки знову і знову опановували його погляд і на кілька годин втягували в стан заглиблення до стану повного спокою. Не менш правдоподібним є те, що це приголомшливе здивування природою повинно бути безмовним, тобто його дійсний зміст не піддається словесному вираженню. Але це, бодай могло б пояснити, чому Платон і Арістотель, які вважали *thaumazein* початком філософії, повинні, незважаючи на так багато принципових непогоджувань, визнати, що стан безмовности, природно безмовний стан споглядання, був кінцем філософії. *Theōria*, насправді, є тільки іншою назвою *thaumazein*, спогляданням істини, до якого філософ майже наближається, є по-філософському очищеним безмовним здивуванням, з якого він і починав.

66. *Metaphysics* 1025b25 ff., 1064a17 ff.

67. Див. у Платона: *Theaetetus* 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē archē philosophias ē hautē* («Бо здивування — це те, що філософ найбільше витримує; і немає іншого початку філософії, крім цього»). Арістотель, який на початку *Метафізики* (982b12 ff.) ніби дослівно повторює Платонове твердження — «Бо це належить до того здивування, яке починається в людей тоді, коли вони починають філософувати», — насправді використовує це здивування в зовсім іншому значенні; для нього, справжній імпульс до філософування лежить в бажанні «уникнути неосвіченості».

Однак є інший бік цього питання, який найвиразніше артикулюється в платонівській доктрині ідей, як у її змісті, так і в її термінології та ілюстративних прикладах. Все це є в досвіді ремісника, який шукає перед своїм внутрішнім оком форми для моделі, за якою він виготовляє власний виріб. Для Платона ця модель, яку ремісник може лише наслідувати, але не творити, не є продуктом людського розуму, а даністю. Вона володіє певною перманентністю та досконалістю, які не актуалізуються, а навпаки, знищуються у власній матеріалізації за допомогою роботи людських рук. Робота робить тлінним і знищує досконалість того, що залишалося вічним як предмет простого споглядання. Отже, властива настанова до моделей, які слугують вказівником для роботи та виробництва, тобто до платонівських ідей, полягає в тому, щоб залишити їх такими, як вони є і як з'являються для внутрішнього ока думки (*inner eye of the mind*). Якщо тільки людина відрікається від своєї здатности до роботи і нічого не робить, вона може спостерігати за ними, а отже, брати участь в їхній вічності. Споглядання в цьому аспекті досить відрізняється від заглибленого стану здивування, яким людина відповідає на диво Буття. Воно є і залишається часткою та частиною виробничого процесу, навіть коли воно відокремилося від всієї роботи та всього виробництва; в ньому споглядання моделі, яка тепер вже не служить вказівником для жодного виробництва, продовжується задля власного задоволення.

У філософській традиції це другий вид споглядання, який став домінантним. Тому стан спокою, який в стані безмовного здивування є нічим іншим, як випадковим, небажаним результатом заглиблености, стає тепер умовою і відповідно визначальною характеристикою *vita activa*. Не завдяки здивуванню, яке опановує людину і втягує її у стан спокою, а завдяки свідомому припиненню діяльности виробництва, ми досягаємо стану споглядання. Якщо читати середньовічні джерела про радість та задоволення від споглядання, то виглядає, ніби філософи хотіли переконатися, що *homo faber* остерігатиметься виклику і опустить руки не тоді, коли остаточно усвідомить, що його вироби не можуть задовольнити величезного прагнення, прагнення вічности та безсмертности, а лише тоді, коли він збагне, що не можна виробляти прекрасне і вічне. У платонівській філософії безмовне здивування, початок і кінець філософії, разом з любов'ю філософа до вічного та прагненням ремісника до перманентности і безсмертя, проникають один в одного настільки, що їх важко відрізнити. Сам факт, що безмовне здивування є досвідом кількох, тоді як задумливий погляд ремісника відомий багатьом, переважає виразно на користь споглядання, що первісно походить від досвіду *homo faber*. Це вже мало певне оформлення в Платона, який запозичив свої приклади зі сфери виробництва, бо вони були ближчі до загального людського досвіду і набували більшої ваги там, де кожний вимагав певного виду роздумування та медитацій, як у середньовічному християнстві.

Тому спочатку формували концепцію і практику споглядання та *vita contemplativa* ні філософ, ні філософське безмовне здивування, а замаскований *homo faber*; це була людина, майстер і виробник, завданням якого є знущатись над природою і який зараз схильний зректися насильства разом з усіма видами діяльности, залишити речі такими, як вони є і знайти свій дім в оселі роздумів, у сусідстві з нетлінним та вічним. *Homo faber* міг схилятися до цієї зміни постави через те, що він з власного досвіду зазнав що таке споглядання та задоволення від нього; він не потребував повної зміни серця, справжнього *periagōgē*, радикального повороту на 180 градусів. Все, що він мав робити, — це опустити руки і продовжити на невизначений термін акт споглядання *eidos*, вічної форми і моделі, які він недавно прагнув наслідувати, і він тепер вже знав, що їх досконалість та красу він може тільки зруйнувати за допомогою різних форм матеріалізації.

Якщо сучасний виклик переваги споглядання над будь-яким видом діяльности лише перевернуло встановлений порядок між виробництвом та спостеріганням, воно могло досі залишатися в традиційній структурі. Ця структура змушена була відчинитися навстіж, коли в розумінні виробництва повністю змінився наголос від виробу та від перманентности, яка слугувала вказівною моделлю виробничому процесові, від питання яка річ і який вид речі треба виготовити на питання як і якими засобами ця річ може з'явитися і відтворюватися. І це привело до того, що вже не вірили, що споглядання поступається істині, і що воно втратило свої позиції у *vita activa*, а отже, у межах звичайного людського досвіду.

КРАХ HOMO FABER *І ПРИНЦИПУ ЩАСТЯ*

Якщо розглядати лише ті події, які привели до новочасної доби і які є віддзеркаленням перших наслідків відкриттів Галілея, що повинні були вразити видатні уми XVII століття нездоланною силою очевидної істини, то перестановка споглядання та виробництва чи вилучення споглядання зі сфери значущих людських спроможностей, майже неминуча. Однаково можливим є те, що ця перестановка повинна була б піднести *homo faber*, майстра і виробника, а не людину-виконавця чи *animal laborans*, на найвищий щабель людських можливостей.

І, звичайно, серед визначних характеристик новочасної доби від її початку до наших днів ми знаходимо типове ставлення до *homo faber:* його інструменталізація світу, його віра в знаряддя та продуктивність виробника штучних предметів; його віра у всеохопність категорії «засіб — мета», його переконання, що будь-що можна розв'язати і що кожне людське мотивування можна звести до принципу корисности; його суверенність,

яка розглядає все, що дане, як матеріальну річ і сприймає всю природу як «величезну фабрику, від якої ми можемо викроювати все, що тільки забажаємо, щоб виготовити те, що нам подобається»;[68] його ототожнення з майстерністю, тобто його зневага до всього мислення, яке не можна розглядати як «перший крок ... до виробництва штучних предметів, особливо знарядь, для виготовлення іншого знаряддя і видозмінювати їхнє виробництво до нескінченности»;[69] і насамкінець, неминучість його ототожнення виробництва з дією.

Це може нас відволікти настільки, що буде важко слідкувати за відгалуженнями цієї ментальности, однак їх легко виявити в природничих науках, де просте теоретичне зусилля сприймається як таке, що походить від бажання творити порядок із «звичайного хаосу» «дикого розмаїття природи»,[70] де пристрасть *homo faber* до зразків речей, які треба виготовити, витісняє давніші визначення гармонії та простоти. Це можна віднайти в класичній економіці, найвищим стандартом якої є продуктивність і упередження якої до непродуктивних видів діяльности таке сильне, що навіть Маркс міг би виправдати свої вимоги справедливости для робітників лише через перекручення не-продуктивної діяльности в процесі роботи та виробництва. Це найбільше виявляється в прагматичних напрямах сучасної філософії, для яких характерне не лише картезіанське світовідчуження, а також і одностайність, з якою французька філософія XVIII ст. прийняла принцип корисности, як ключовий принцип, що може відчинити всі двері до пояснення людської мотивації та поведінки. Інакше кажучи, найстаріше переконання *homo faber*, що «людина є мірилом усіх речей», просунулося до низки загальноприйнятих банальностей.

Пояснення потребує не сучасне шанування *homo faber*, а те, що це шанування так швидко йшло за піднесенням праці до найвищої позиції

68. Henri Bergson, *Évolution créatrice*, 1948, p. 157. Аналіз Бергсонової позиції у новочасній філософії міг би завести нас досить далеко. Але його наполягання на вищості *homo faber* над *homo sapiens* та на виробництві як джерелі людського інтелекту, як і його категоричне протиставлення життя та інтелекту, наводить на роздуми. Бергсонівську філософію можна було б легко прочитати як опис заміни та знищення раннього переконання відносної переваги виробництва над мисленням пізнішим переконанням про абсолютну вищість життя над чим завгодно. Саме тому Бергсон об'єднує обидва ці елементи, за допомогою яких він зробив такий значний вплив на започаткування теорій праці у Франції. Не тільки ранні праці Едварда Берта і Жоржа Сореля, а й *Homo faber* (1929) Адріано Тільгера передусім завдячують своєю термінологією Бергсонові; це стосується також *L'Être et le travail* (1949) Ж. Вюлеміна, хоча він, як і майже кожний сучасний французький письменник, мислить передусім гегелівськими термінами.

69. Bergson, *Op. cit.* P.140.

70. Bronowski, *Op. cit.*

в ієрархічному порядку *vita activa*. Ця друга перестановка ієрархії у *vita activa* відбувалася послідовніше й не так драматично, як перестановка споглядання і дії взагалі чи перестановка дії та виробництва зокрема. Піднесенню праці передували деякі відхилення та зміни в традиційній ментальності *homo faber*, які були характерні особливо для новочасної доби і які, звичайно, виринули майже автоматично із самої природи подій, що сповіщали про неї. Те, що змінило ментальність *homo faber*, стало центральною позицією концепції процесу в новочасну добу. Залежно від турбот *homo faber* новочасна зміна наголосу від «що» до «як», від самої речі до процесу її виготовлення, аж ніяк не була чистим благом. Вона позбавила людину-виробника та людину-будівника тих зафіксованих та перманентних стандартів і вимірів, які перед новочасною добою завжди служили їй вказівниками справ та критеріями для їх оцінювання. Мабуть, не тільки і навіть не переважно розвиток комерційного суспільства з тріумфальною перемогою вартости обміну над вартістю використання, вперше ввів принцип взаємозамінюваности, потім принцип релятивізації і, насамкінець, принцип знецінення усіх цінностей. Оскільки для ментальности новочасної людини, яку визначав розвиток новочасної науки та супровідне розгортання новочасної філософії, принаймні, вирішальним було те, що людина почала вважати себе як частку двох надлюдських всеохопних процесів природи та історії, кожний з яких приречений на нескінченний прогрес, ніколи так і не досягнувши властивого *telos* і не наблизившись до певної наперед заданої ідеї.

Homo faber, інакше кажучи, з'явився внаслідок великої новочасної революції, хоча він, щоб оволодіти неймовірною майстерністю винаходу інструментів для вимірювання безмежно великих та безмежно малих величин, був позбавлений тих перманентних вимірів, що передують виробничому процесові й тривають довше від нього, а також утворюють автентичний і надійний абсолют з повагою до виробничої діяльности. Звичайно, жодна з діяльностей *vita activa* не стояла так перед втратою після вилучення споглядання зі сфери значущих людських спроможностей, як виробництво. Бо на відміну від дії, яка частково полягає у звільненні процесів, і на відміну від праці, яка йде за метаболічним процесом біологічного життя, виробництво сприймає процеси, — якщо воно взагалі їх усвідомлює, — як прості засоби для завершення, тобто як щось вторинне і похідне. Однак жодна інша спроможність не стоїть так перед втратою після новочасного світовідчуження та піднесенням самоаналізу до всемогутнього знаряддя завоювання природи, як ці здібності, що здебільшого спрямовуються на розбудову світу і на виробництво земних речей.

Можливо, ніщо так чітко не показує невдачу *homo faber* у самоутвердженні, як швидкість заміни принципу корисности, — цієї квінтесенції його світогляду, — принципом «найбільшого щастя у безмежній

кількості».[71] Ця заміна стала маніфестом переконання доби, ніби людина може знати лише те, що вона сама зробила, яке, здається, було таке прихильне до повної перемоги *homo faber*, міг відкинути й зруйнувати новочасніший принцип процесу, концепції і категорії якого повністю чужі потребам та ідеалам *homo faber*. Бо принцип корисности, хоча його точкою відліку є людина, яка використовує матеріал для виготовлення речей, заздалегідь передбачає світ корисних предметів, який оточує людину, і в якому людина рухається. Якщо цей взаємозв'язок між людиною і світом вже не є безпечний, якщо земні речі вже не розглядають з погляду їхньої корисности, а як більш чи менш побічні результати виробничого процесу, якому вони завдячують своєю появою, і кінцевий продукт виробничого процесу вже не є справжнім кінцем, а спродукована річ цінується не з погляду наперед обумовленого вжитку, а «з погляду продукування іще чогось», тоді, очевидно, може виникнути заперечення, «її цінність лише вторинна, а світ, який не містить основних цінностей, не може мати й вторинних».[72] Ця радикальна втрата цінностей в обмеженій системі відліку самого *homo faber* відбувається майже автоматично відразу після того, як він окреслює себе як виробника предметів та будівника людських винаходів, який випадково винаходить знаряддя, але вважає себе передусім інструментальником і «зокрема, виробником інструментів для виробництва інших інструментів», що лише випадково ще й продукує речі. Якщо взагалі в цьому контексті застосувати принцип корисности, то він передусім відсилає використання предметів до виробничого процесу. Тепер корисним є те, що допомагає стимулювати продуктивність і зменшувати біль та зусилля. Інакше кажучи, основним

71. Формулу Бентама у *Вступі до принципів моралі та законодавства* (1789) «запропонував йому Дж. Прістлі і вона була дуже подібна на *la massima felicità divisa nel maggior numero Beccaria*» (Introduction to the Hafner edition by Laurence J. Lafleur). Згідно з Élie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Beacon Press, 1955), Бентам і Бечаріа завдячують своїми формулами *De l'esprit* Гельвеція.

72. *Lafleur*, *op. cit.*, p. xi. Бентам сам висловлював своє незадоволення простою утилітарною філософією в записі, долученому до останнього видання його праці (Hafner ed., p. 1): «Слово *корисність* не вказує так чітко на ідею *задоволення* і *болю*, як слова *щастя* і *блаженство*». Його основне звинувачення полягає в тому, що корисність не вимірюється і тому «не приводить нас до аналізу *чисел*», без якого неможливе «творення стандарту правильности й помилковости». Бентам виводить свій принцип щастя від принципу корисности завдяки виокремленню поняття корисности від поняття вживання. Це відокремлення визначає поворотний момент в історії утилітаризму. Якщо це правда, що принцип корисности первісно ще до Бентама був пов'язаний з его, то лише Бентам радикально спустошив ідею корисности усіх відсилань до незалежного світу речей споживання і так перетворив утилітаризм у справжній «універсальний егоїзм» (Halévy).

стандартом вимірювання взагалі є не корисність і використання, а «щастя», тобто величина болю та задоволення під час виробництва чи в процесі споживання речей.

Відкриття «обчислювання болю та задоволення», яке належить Бентамові, поєднує перевагу запровадження математичного методу в науку про мораль з набагато принадливішим принципом самоаналізу. Його «щастя», сума загального задоволення мінус біль, є як і внутрішнє чуття, що усвідомлює відчуттями й залишається не пов'язаним зі земними предметами, як картезіанська свідомість, тобто усвідомлює власну діяльність. Щобільше, основне припущення Бентама безпосередньо походить від ранніх філософів новочасної доби і полягає в тому, що спільним для всіх людей є не світ, а однаковість їхньої природи, яка виявляється в однаковості обчислювання і в однаковості відчутого болю та задоволення. Для цієї філософії «гедонізм» набагато більше перекручений, ніж для епікурейства пізньої античности, з яким новочасний гедонізм пов'язується лише штучно. Як ми побачили раніше, принципом гедонізму є не задоволення, а уникнення болю, і Юм, який на противагу Бентамові, таки залишався філософом, добре усвідомлював, що хто хоче зробити задоволення остаточним результатом всієї людської дії, мусить визнати, що не задоволення, а біль, не бажання, а страх, є його справжніми проводирями. «Якщо ви запитуєте, чому хтось бажає здоров'я, він вам готовий відповісти, що кволість є болісною. Якщо ви продовжите свої запитання і захочете дізнатися, чому він ненавидить біль, він ніколи не зуміє відповісти. Це і є остаточний результат, до якого ніколи не відсилає жодний інший предмет».[73] Причиною цієї неможливости є те, що тільки біль зовсім незалежний від будь-яких предметів, і тільки той, хто зазнає болю, справді не відчуває нічого, крім цього болю; задоволення не насолоджується собою, а ще чимось, крім себе. Біль є тільки внутрішнім відчуттям, яке виявляє самоаналіз, що може конкурувати з очевидною певністю логічного та арифметичного розмірковування незалежно від досвіду знаних предметів.

Ця основна засада гедонізму в розумінні болю є правдивою як для античних, так і для новочасних різновидів, однак в новочасну добу вона набуває зовсім іншого і сильнішого наголосу. Адже ця засада аж ніяк не є світом, як в античності, що спонукає людину втікати від болю, якого вона повинна зазнавати і в умовах якого біль та задоволення надалі значно підтримують свою земну значущість. Усі різновиди світовідчуження в античну добу — від стоїцизму через епікурейство аж до гедонізму і цинізму, — надихала глибока недовіра до світу і спонукав до руху пристрасний імпульс втекти від земної заплутаности, від турбот і болю, які вона спричиняє, до захищености у внутрішній царині, в якій «я» виставляє себе лише перед

73. Цит. за Halévy, *op. cit.*, p. 13.

самим собою. Їхні сучасні відповідники — пуританізм, сенсуалізм і гедонізм Бентама, — навпаки, надихала однаково глибока невіра в людину; їхньою рушійною силою був сумнів щодо адекватности людських відчуттів сприймати дійсність, щодо адекватности людського розуму сприймати істину, а отже, переконання, що людина за своєю природою недосконала і навіть розбещена.

Ця розбещеність за своїм походженням і змістом не є християнською чи біблійною, хоча її, звичайно, інтерпретували через призму категорії первісного гріха, але важко сказати, чи шкідливіше і відразливіше, коли пуритани осуджують розбещеність людини чи коли Бентам безсоромно проголошує як чесноту те, що люди завжди вважали хибою. Якщо антична людина покладалася на уяву і пам'ять, уяву болю, якого вона була позбавлена чи пам'яті минулих насолод в ситуації болючости, щоб запевнити себе в своєму щасті, то сучасна людина потребує обчислення задоволення або пуританської моральної бухгалтерії заслуг та порушень, щоб прийти до якоїсь ілюзорної математичної певности щастя чи порятунку. (Ця моральна аритметика, звичайно, досить чужа духові, яким просякнуті філософські школи пізньої античности). До того ж, хтось потребує тільки роздумувати над жорсткістю самонав'язуваної дисциплінованости та супровідної шляхетности характеру, виразної в усіх, хто сформувався під впливом античного стоїцизму чи епікурейства, щоб усвідомити межу, яка розділяє ці версії гедонізму від новочасного пуританізму, сенсуалізму та гедонізму. Для цієї відмінности майже не має значення чи новочасний характер формувала стара обмежена фанатична впевненість у своїй слушності чи вона поступилася недавньому еготизмові з його нескінченними нікчемними стражданнями, самозакоханости, яка зосереджується на собі та потурає власним бажанням. Сумнівно, чи «великий принцип щастя» досягнув би свого тріумфу в англомовному світі, коли б не підозріле відкриття, що «природа підпорядкувала людство двом господарям: болю та насолоді»[74] чи абсурдна ідея встановлення моралі як точної науки за допомогою виокремлення «в людській душі такого відчуття, яке найлегше піддається вимірюванню».[75]

Ми знаходимо іншу точку відліку, яка приховується за тими чи іншими менше цікавими варіаціями святости егоїзму та всепроникною владою корисливости, що збаналізувалися від надмірного вжитку XVIII—поч.

74. Це перше речення *Principles of Morals and Legislation*. Цей відомий вислів звучить так: «скопійовано майже слово в слово» в Гельвеція (Halévy, *op. cit.*, p. 26). Галеві справедливо зауважує, що «це природно, що теперішня ідея повинна на всі боки намагатися знайти вираження за допомогою такої самої формули» (с. 26). Цей факт мимоволі чітко вказує, що автори, з якими ми тут маємо справу, не є філософами; не має значення, як упродовж якогось даного періоду повинні з'являтися певні сучасні ідеї, бо ніколи немає двох філософів, які здатні дійти до однакових формулювань без копіювання один одного.

75. *Ibid.*, p. 15.

XIX ст., і яка закладає набагато переконливіший принцип, ніж той, який може запропонувати будь-яка калькуляція болю-насолоди, тобто сам принцип життя. Біль і насолода, страх і бажання насправді прагнуть досягти не щастя взагалі, а підтримки індивідуального життя або ґарантії виживання людства. Коли б новочасний егоїзм нагадував немилосердні пошуки насолоди (названої щастям), на які він претендує, йому не бракувало б того, що в усіх справжніх гедоністських системах є невід'ємним елементом аргументації — повного виправдання самогубства. Ця відсутність вказує, що ми насправді тут маємо справу з філософією життя у її найвульґарнішій та найменше критичній формі. Останньою надією завжди є саме життя — найвищий стандарт, з яким співвідноситься все інше, а інтереси індивіда, як і інтереси всього людства завжди прирівнюються до індивідуального життя або до життя роду так, ніби само собою зрозуміле, що життя — це найвища цінність.

Серйозну невдачу *homo faber* в обстоюванні своїх прав в умовах, що видаються надзвичайно сприятливими, можна проілюструвати іншою, у філософському значенні навіть більш відносною, ревізією основних традиційних вірувань. Юмівську радикальну критику принципу каузальности, яка підготувала шлях для пізнішого прийняття принципу еволюції, часто розглядали як одне з джерел сучасної філософії. Принцип каузальности з двозначністю його центральної аксіоми, що все, що повинно мати причину (*nihil sune causa*), повністю засновується на досвіді виробничої сфери, де виробник вивищується над своїми продуктами. Якщо розглядати в такому контексті, то поворот в інтелектуальній історії новочасної доби настав тоді, коли образ розвитку органічного життя, — де еволюція нижчих форм життя, наприклад, мавп, може спричинити появу вищих форм, наприклад, людини, — замінив образ годинникаря, що повинен бути господарем всіх годинників, до появи яких він спричинився.

У тій зміні є щось набагато більше, ніж просте заперечення безжиттєвої негнучкости механістичного світогляду. І це попри те, що в прихованому конфлікті XVII ст. між двома можливими методами, які походили від Ґалілеєвого відкриття: між методом експериментування і виробництва, з одного боку, та методом споглядання, з іншого, — останній здобув дещо запізнілу перемогу. Лише те, що виробляють матеріальні предмети, є біологічним процесом. А оскільки це біологічне життя, доступне в самоспогляданні, є водночас метаболічним процесом між людиною і природою, то самоаналіз не потребує більше губитися в сітці свідомости без дійсности, а знаходитися в людині — не в її розумових, а в її тілесних процесах, і це доволі зовнішній привід для нового поєднання людини з матеріальним світом. Розрив між суб'єктом і об'єктом, притаманний людській свідомості і безнадійний (невиправний) у картезіанській опозиції людини як *res cogitans* та навколишнього світу *res extensae*, зовсім зникає у випадку живого організму, саме виживання якого залежить від

приєднання та споживання матеріальних речей. Натуралізм, ця версія матеріалізму XIX ст., здається, знайшов у житті спосіб розв'язати проблеми картезіанської філософії і водночас звести місток між філософією та наукою, які роз'єднує дедалі більша безодня .[76]

ЖИТТЯ ЯК НАЙВИЩА ЦІННІСТЬ

Намагаючись, як це й годиться задля чистої послідовности, виводити новочасну концепцію життя від заподіяної собі самим плутанини новочасної філософії, було б помилкою та тяжкою несправедливістю для серйозности проблем новочасної доби, коли можна було б розглянути їх просто з погляду розвитку ідей. Крах *homo faber* можна пояснити за допомогою початкового перетворення фізики в астрофізику, а природничих наук — в універсальну науку. Ще досі складно пояснити, чому цей крах закінчився перемогою *homo laborans*; чому з появою *vita activa* саме діяльність праці набула найвищого рангу людських спроможностей, або, якщо це інакше сформулювати, чому в розмаїтті людського становища з його різними людськими спроможностями саме життя зайняло верховенство серед усіх інших чинників обговорення.

Причина, чому життя пред'явило свої претензії на остаточну точку відліку в новочасну добу і залишається найвищою цінністю сучасного суспільства, полягає в тому, що новочасна перестановка функціонує у структурі християнського суспільства, фундаментальна віра якого в сакральність життя вижила, і її зовсім не підірвала секуляризація та загальний занепад

76. Найвидатнішими представниками новочасної філософії життя є Маркс, Ніцше та Бергсон, оскільки всі троє ототожнювали Життя і Буття. За допомогою цього ототожнення вони наполягали на самоспостереженні, і звичайно, що життя — це тільки «буття», яке ймовірно, людина може усвідомити просто за допомогою дослідження самої себе. Відмінність між цими та попередніми філософами новочасної доби полягає в тому, що життя активніше та продуктивніше, ніж свідомість, яка, здається, досі тісно пов'язана зі спогляданням та старим ідеалом істини. Ця остання стадія новочасної філософії, мабуть, найкраще описана як бунт філософів проти філософії, — бунт, який, починається від К'єркеґора і завершується екзистенціалізмом, на перший погляд, з'явився, щоб зробити наголос на протиставленні дії спогляданню. Однак жодний з цих філософів насправді не цікавився дією як такою. Ми тут повинні залишити К'єркеґора та його неземну, спрямовану у внутрішній світ діяльність. Ніцше і Бергсон описують дію за допомогою виробництва — *homo faber* замість *homo sapiens*, — так само як Маркс осмислює діяльність за допомогою виробництва і описує працю за допомогою роботи. Однак їхньою остаточною точкою відліку є не робота та приземленість, і не праця, а життя й життєнароджуваність.

християнської віри. Інакше кажучи, новочасна перестановка супроводжувала і залишила безсумнівною найважливішу перестановку, за допомогою якої християнство приборкало античний світ, перестановку, що політично була навіть далекоглядніше та принаймні історично тривалішою, ніж будь-яка догма чи віра. Християнська «добра вістка» про безсмертність людського життя перевернула давній взаємозв'язок людини та світу і возвела смертну річ — людське життя — до рангу безсмертя, яким до того часу володів космос.

В історичному плані більше, ніж ймовірно, що перемога християнської віри в античному світі здебільшого завдячує цій перестановці, яка принесла надію тим, хто знав, що їхній світ приречений, і водночас безнадійну віру, бо нова звістка обіцяла безсмертя, на яке вони ніколи навіть не насмілювалися сподіватися. Ця перестановка не могла бути фатальною для шанування і поваги політики. Політична діяльність, яка до того часу черпала своє натхнення від прагнення земного безсмертя, тепер опускала об'єкт діяльности до низького рівня потреби, призначеного, з одного боку, відшкодовувати наслідки людської гріховности, а з іншого — задовольняти виправдані бажання та інтереси земного життя. Прагнення безсмертя могло тепер ототожнюватися із самозакоханістю; те, що світ міг би народити такою славою людину, було ілюзією, бо світ був ще більше тлінним, ніж людина, і жадоба до земного безсмертя була безглуздою, бо саме життя було безсмертним.

Саме індивідуальне життя тепер зайняло позицію, яку колись утримувало «життя» політичних інституцій, а твердження святого Павла, що «смерть є відплатою за гріх», бо життя означає тривати завжди, є відлунням думок Ціцерона про те, що смерть є покаранням за гріхи, які здійснили політичні громади, що були створені для вічного тривання.[77] Ніби ранні християни, принаймні апостол Павло, який після всіх поневірянь став громадянином Риму, — свідомо оформили свою концепцію безсмертя за римською моделлю, замінивши індивідуальне життя політичним життям політичної інституції. Оскільки лише політична інституція володіє потенцією безсмертя, якої може позбуватися через політичне правопорушення, індивідуальне життя колись позбулося гарантії безсмертя через гріх Адама і тепер за допомогою Христа ще раз здобуло нову можливість, яку однак можна втратити знову в другій смерті, викликаній індивідуальним гріхом.

Звичайно, християнське наголошування на святості життя є часткою старогебрейської спадщини, яка вже виявила разючий контраст у став-

77. Заувага Ціцерона *Civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit (De republica* iii. 23). Саме тому в античні часи вважали, що добре заснована політична інституція повинна бути безсмертною: див.: Платон. *Закони* 713, де засновникам нового *полісу* радять наслідувати безсмертну частину в людині (*hoson en hēmin athanasias enest*).

ленні до античности: поганська зневага до труднощів, які життя нав'язує людині в праці і в народженні, заздрісна картина «легкого життя» богів, звичай виставляти напоказ небажані результати, переконання, що життя без здоров'я не гідне живої істоти (тому, наприклад, лікар не розуміє свого покликання, коли він продовжує життя, в якому він не може відновити здоров'я),[78] і що самогубство є шляхетним жестом втечі від життя, яке стало обтяжливим. Однак варто пам'ятати, як *Декалог* зараховує кривду від вбивства без якогось особливого наголошування до інших правопорушень, яким тяжко конкурувати серйозно з нашим способом мислення з цим первинним злочином — щоб усвідомити, що навіть не старогебрейське законодавство, хоча воно набагато ближче до нашого, ніж будь-яка поганська шкала кривд, зробило збереження життя наріжним каменем законодавчої системи єврейського народу. Цю посередницьку позицію, яку займає старогебрейська законодавча система між язичницькою античністю та всіма християнськими чи післяхристиянськими законодавчими системами, можна проілюструвати старогебрейським кредом, яке наголошує на потенційній безсмертності людей, що відрізняється від поганського безсмертя світу, з одного боку, а з іншого боку — від християнського безсмертя індивідуального життя. В будь-якому разі, це християнське безсмертя, яке подароване особі, що в своїй унікальності починає життя народженням на Землі, дала результати не лише в очевиднішому підвищенні потойбічности, а й також в потужному зростанні важливости життя на Землі. Річ у тому, що християнство, за винятком єретичних та ґностичних тверджень, наполягало на тому, що життя, хоча й не має остаточного кінця, все ж таки має визначений початок. Життя на Землі повинно бути лише першою і найнещаснішою стадією вічного життя; це досі життя, і без цього життя, яке обривається в смерті, не може бути вічного життя. Це є причиною того безсумнівного факту, що тільки тоді, коли безсмертність індивідуального життя стала основним кредом західного світу, тобто тільки з появою християнства, життя на Землі також стало найвищою цінністю людини.

Християнське наголошування на сакральності життя намагалося розтягнути на поверхні античні відмінності та артикуляції стосовно *vita activa*; християнство намагалося розглядати працю, роботу та дію як рівнозначні, з погляду необхідности теперішнього життя, предмети. Водночас воно допомогло звільнити працю, тобто все, що потрібне для підтримування біологічного процесу, від певної зневаги, з якою античність сприймала її. Давня зневага до раба, до якого ставилися з презирством тому, що він обслуговував лише життєві потреби і підкорявся примусові власника, бо будь-що хотів залишитися живим, не могла вижити за часів християнської доби. Вже не можна було далі вслід за Платоном ставитися до раба

78. Див.: Платон, *Республіка*. 405 С.

з презирством лише тому, що він замість служити своєму власникові, не вдався до самогубства, бо залишатися живим за будь-яких обставин стало святим обов'язком, а самогубство вважали гіршим вчинком, ніж вбивство. Не вбивцям, а тим, хто вчинив самогубство, відмовляли в похованні за християнським обрядом.

Незалежно від того щó саме деякі новочасні інтерпретатори намагалися прочитати в християнських джерелах, у Новому Завіті чи в дохристиянських авторів немає жодних ознак теперішнього уславлення праці. Це не стосується й Святого апостола Павла, якого називали «апостолом праці»,[79] а кілька фрагментів, на яких побудоване це визначення, не адресуються ані тим, хто без лінощів «з'їв хліб інших», ані не рекомендують працю як добрий засіб усувати турботи, тобто вони посилюють загальний припис тільки приватного життя і застереження від політичної активности.[80] У пізнішій християнській філософії, і особливо у Томи Аквінського, праця стала обов'язком для тих, хто не мав жодних інших засобів для проживання, обов'язок, який полягав в утримуванні власного життя, а не в процесі праці; якщо можна забезпечити себе за допомогою злиднів, тоді це набагато краще. Кожний, хто читає джерела без сучасних пролейбористських упереджень, здивується, наскільки мало отці церкви скористалися з можливости виправдати працю як покарання за первісний гріх. Тому в цьому питанні Тома Аквінський не посоромився наслідувати Аристотеля, а не Біблію, і стверджувати, що «лише необхідність підтримувати життя змушує виконувати ручну роботу».[81] Праця для нього є природним способом підтримувати людський рід живим, і за допомогою цього він робить висновок, що в жодному разі необов'язково, щоб люди здобували свій хліб у поті чола, бо це є, радше, спосіб тривалого і безнадійного рятівного засобу розв'язувати проблему чи виконувати обов'язок.[82] І використання праці як засобу, за допомогою якого відгороджують небезпеку бездіяльности, аж ніяк не є новим християнським відкриттям, це стало заяложеним принципом ще в давньоримській моралі. Нарешті у повній згоді з античним засудженням характеру праці стало часте християнське

79. Див.: Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). До захисників християнського походження новочасного прославляння праці належать: у Франції — Étienne Borne, François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); у Німеччині — Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Не так давно Жак Леклерк, якому нележить одне з найцінніших та найцікавіших досліджень про філософію праці, у четвертому томі свого дослідження *Leçons de droit naturel*, під заголовком *Travail, propriété* (1946) виправив це помилкове трактування християнських джерел.

80. I Thess. 4:9-12; II Thess. 3:8-12.

81. *Summa contra Gentiles* iii. 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

82. *Summa theologica* ii.2. 187. 3, 5.

використання змертвіння плоті, де праця, особливо в монастирях, іноді відігравала ту саму роль, що й інші болісні засоби та форми самобичування.[83]

Причина, чому християнство з його наполяганням на святості життя та на обов'язку залишатися живим, ніколи не розвинуло позитивної філософії праці, полягає в безсумнівній першості *vita contemplativa* над усіма іншими видами людської діяльности. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* — «Життя споглядання просто краще, ніж життя дії», і які б чесноти активного життя не були, то чесноти життя, присвяченого спогляданню, «ефективніші та потужніші».[84] Таке переконання важко відшукати у проповідях Ісуса з Назарету, і це завдяки впливові давньогрецької філософії; навіть якщо середньовічна філософія була за своїм духом ближчою до Євангелій, то все одно тут важко віднайти якісь підстави для прославлення праці.[85] Дія — це єдине, що рекомендує у своїх проповідях Ісус з Назарету, а єдина людська спроможність, на якій він наголошує, — це спроможність «здійснювати чудо».

Однак новочасна доба керувалася припущенням, що саме життя, а не світ, є найвищою цінністю людини; в її найсміливішому та найрадикальнішому переоцінюванні та критиці традиційних вірувань і концепцій, новочасна доба ніколи не мала на меті робити виклик цій важливій перестановці, яку християнство внесло у вмираючий античний світ. Немає значення, наскільки мислителі новочасности були виразними і свідомими у своїх нападах на традицію, пріоритет життя над усім іншим набув

83. У чернечих правилах, особливо в *Ora et labora* Бенедикта, працю рекомендують як протиставлення спокусам ледачого тіла (див. главу 48 закону). У так званому августинівському правилі (*Epistolae* 211) працю розглядають як закон природи, а не як покарання за гріх. Августин рекомендує ручну працю — він синонімічно використовує слова *opera* і *labor* як опозицію до *otium* з трьох причин: а) це допомагає боротися проти спокус бездіяльности; б) допомагає ченцям виконувати свій обов'язок милосердя до бідних; в) і це на користь споглядання, бо не заанґажовує надмірно мислення подібно до інших видів діяльности, наприклад, купівля і продаж товарів. Для розуміння ролі праці в монастирях див.: Étienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1948, Vol. XLI, No. 1.

84. Aquinas *Summa theologica* ii. 2. 182. 1,2. У своєму наполяганні на абсолютній вищості *vita contemplativa* Тома Аквінський виявляє характерну відмінність від Августина, який рекомендував *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* (*De civitate Dei,* xix. 19). Але ця відмінність не є щось більше, ніж відмінність між християнським мислителем, погляди якого сформувалися під впливом давньогрецької філософії, та мислителем, погляди якого сформувалися під впливом римської філософії.

85. Євангелія стурбовані злом земного володіння, а не прославлянням праці чи працівників. (див.: Матея 6:19-32; 19:21-24; Марка 4:19; Луки 6:20-34; 18:22-25).

для них статусу «очевидної істини» і як такий вижив навіть у теперішньому світі, який вже почав залишати позаду новочасну добу і замінювати суспільство працівників суспільством службовців. Однак досить очевидним є те, що розвиток, який настав після відкриття Архімедової точки, набув би зовсім іншого напрямку, коли б він розпочався на тисяча сімсот років раніше, коли життя, а не світ, було найвищою цінністю людини, і ми, поза всяким сумнівом, досі жили б у християнському світі. Тому сьогодні суть проблеми полягає не в безсмертності життя, а в тому, що життя є найвищою цінністю. Але якщо це припущення християнське за своїм походженням, то воно лише утверджує важливу супровідну обставину для християнської віри. Щобільше, якщо ми нехтуємо деталями християнської догми і розглядаємо лише загальний настрій християнства, який полягає у важливості віри, то, очевидно, що найзгубнішим для цього духу є новочасний дух невіри і підозри. Звичайно, картезіанський сумнів ніде так катастрофічно і так непоправно не довів свою ефективність, як у царині релігійної віри, де його виразниками стали Паскаль і К'єркегор — два найвидатніші мислителі новочасности. Що недооцінювала християнська віра, то це не атеїзм XVIII ст. чи матеріалізм XIX ст., аргументи яких часто були вульгарними і тому їх завжди легко спростовувала традиційна теологія, а, радше, сумніви щодо спасіння щиро релігійної людини, в очах якої традиційна християнська сутність стала «абсурдною».

Оскільки ми не знаємо, що трапилось би, коли б Архімедову точку відкрили ще до появи християнства, то ми не можемо встановити, якою була б доля християнства, коли б ця подія не перервала велике пробудження ренесансної доби. Ще до Галілея всі шляхи здавалися відкритими. Якщо подумки повернутися до Леонардо да Вінчі, то можна собі уявити, що технічна революція у будь-якому випадку наздогнала б розвиток людства. Це мусило привести до польоту, до реалізації однієї з найдавніших та найупертіших мрій людини, але це не привело б до Всесвіту: це дало б багато для розуміння єдности Землі, але воно б не дало багато для розуміння перетворення речовини в енергію і для мандрівки в мікроскопічний Всесвіт. Єдине, в чому ми можемо бути впевнені, це в тому, що збіг перестановки дії та споглядання із попередньою перестановкою життя і світу став точкою відліку для всього новочасного розвитку. Тільки тоді, коли *vita activa* втратила свою точку посилання у *vita contemplativa*, воно змогло стати активним життям у повному значенні цього слова; і тільки тому це активне життя, що залишилося прив'язаним до життя так, як тільки може життя як таке прив'язуватися до своєї точки посилання через метаболізм людини з природою, стало активним і розгорнуло усю свою здатність до продуктивности.

ПЕРЕМОГА ANIMAL LABORANS

Перемога *animal laborans* ніколи не була б повною без процесу секуляризації, без новочасної втрати віри, яка стала неуникним наслідком картезіанського сумніву і яка позбавила індивідуальне життя безсмертности чи принаймні певности безсмертя. Індивідуальне життя знову стало смертним, таким, як воно було в античні часи, а світ став навіть менше стабільним і постійним, а тому на нього не можна вже було покладатися, як у часи християнства. Коли новочасна людина втратила віру у певність світу, вона відвернулася від себе, а не від світу; далека від віри в те, що світ повинен потенційно бути безсмертним, вона навіть не була певна в його дійсності. І наскільки вона переконувалася в його дійсності за допомогою некритичного і явно безтурботного оптимізму чепохитно прогресуючої науки, настільки вона віддалялася від Землі на таку відстань, якої ніколи не досягала жодна християнська потойбічність. Слово «секулярний» служить у теперішньому вжитку для позначення цієї дійсности світу, хоча в історичному контексті воно аж ніяк не могло ототожнюватися зі світовістю; у всякому разі, новочасна людина не здобула цього світу, коли вона втратила інший світ, чи інакше кажучи, вона не здобула життя; її виштовхнули з нього і вкинули у замкнене коло самоаналізу, де найвищим досвідом, на який вона здатна, були марні процеси розрахункового мислення, гра розуму із самим собою. Єдине, що залишилося, — це апетити і бажання, безглузді спонуки її тіла, які вона помилково прийняла за терпіння і які вважала «нерозважливими», оскільки, на її думку, вона не могла «обмірковувати» їх, тобто не могла розрахуватися з ними. Єдине, що тепер могло потенційно бути безсмертним, таким безсмертним, як політичні інституції в античні часи і як індивідуальне життя в часи Середньовіччя, це саме життя, тобто можливість вічного процесу життя людського роду.

Ми раніше пересвідчилися, що з появою суспільства, це було зрештою життя роду, який обстоював свої права. Теоретично точка повороту від наполягання ранньої новочасної доби на «егоїстичному» житті індивіда до її пізнішого наголошування на «суспільному» житті і «соціалізованій людині» (Маркс) бере свій відлік відтоді, як Маркс дав нову інтерпретацію досить сирому визначенню класичної економіки, що всі люди діють через корисливість, яка сповнює натхненням суспільні класи й людство, і яка є їхньою рушійною силою та керує ними, а через їхні конфлікти керує усім суспільством. Соціалізоване суспільство – це такий стан суспільства, в якому панує лише один інтерес і суб'єктом цього інтересу є або класи, або людство, але аж ніяк не людина чи люди. Річ у тому, що тепер зник вже останній слід дії в усьому, що роблять люди, — мотивування, на якому засновується корисливість. Все, що залишилося, це «природна сила», сила самого процесу життя, якому однаково підкоряються

всі люди і вся людська діяльність («сам процес мислення є природним процесом»)[86] і єдиною метою якого, — якщо він взагалі має якусь мету, — було виживання людського роду. Жодна з вищих спроможностей людини не була так необхідна для поєднання індивідуального життя з життям роду; індивідуальне життя стало частиною життєвого процесу і все, що було потрібно, щоб забезпечити нерозривність чийогось життя з життям його родини – це працювати. Що не було потрібне, чого не вимагав метаболізм життя і природи, то це те, що не було ані надмірним, ані здатним на виправдання як ця особливість людини, яка відрізняє її від тварин – тому вважали, що Мільтон написав *Втрачений рай* з тих самих причин і мотивів, які змушують шовкопряда виготовляти шовк.

Якщо ми порівняємо сучасний світ зі світом минулого, то особливо вразить нас втрата людського досвіду, до якої призвів цей розвиток світу. Але не тільки через те навіть первісне споглядання повністю стало безглуздим досвідом. Саме мислення, коли воно почало «розраховуватися з наслідками», стало функцією мозку, а це привело до винаходу електронних інструментів для кращого виконання цих функцій, набагато кращого, ніж ми колись були на це здатні. Невдовзі дію почали розглядати і досі розглядають як засіб виготовлення і виробництва, але це виготовлення через свою світовість та притаманну йому байдужість до життя тепер розглядали не як іншу форму праці, а як складнішу, але аж ніяк не загадковішу, функцію процесу життя.

Однак ми досить кмітливо показали, як полегшити тягар і клопоти життя до тієї точки, де усунення праці з діапазону людської діяльности вже не можна розглядати як утопічне. Навіть тепер слово «праця» є досить піднесеним, досить честолюбним для означення того, що робимо чи думаємо, що ми робимо у світі, в якому ми з'явилися, щоб жити. Суспільство службовців як остання стадія суспільства працівників вимагає від своїх членів суто автоматичного виконання, хоча індивідуальне життя насправді занурене у всеосяжний процес роду і вимога до єдиного активного вибору індивіда тоді означала б дозвіл на відмову від індивідуальности, від індивідуального відчуття болю і клопотів існування, і означала б мовчазну згоду із дивною, «заспокійливою» функціональною манерою поведінки. Заклопотаність сучасними теоріями бігейвіоризму спричинена не тим, що вони помилкові, а тим, що вони можуть стати істинними, і що вони є найкращою концептуалізацією конкретних тенденцій у сучасному суспільстві. Досить можливо, що новочасна доба, яка почалася з таким безпрецендентним і багатообіцяючим спалахом людської діяльности, повинна завершитися крайньою найстерильнішою пасивністю, яку ми тільки знаємо з історії.

Але є ще серйозніші небезпечні ознаки, які людина може виявити і які є сутністю розвитку того роду тварин, від якого, — як людина з часів

86. Лист Маркса до Кюґельмана, липень 1868 року.

Дарвіна думає, — вона походить. Якщо, на завершення, ми повернемося ще раз до відкриття Архімедової точки і всупереч застереженням Кафки застосуємо її до самої людини, до того, що вона робить на цій Землі, це відразу ж стане маніфестуванням того, що всі види людської діяльности, якщо розглядати їх з вигідної позиції у Всесвіті, виглядатимуть вже не як будь-яка діяльність, а як процес, або, — як недавно це сформулювали науковці, — сучасна моторизація нагадуватиме процес біологічної мутації, в якій людське тіло поступово почне покриватися сталевим панциром. Для спостерігача зі Всесвіту ця мутація буде загадковішою, ніж мутація, яка зараз відбувається на наших очах у тих маленьких живих організмах, з якими ми боремося за допомогою антибіотиків, і які загадково розвинули нові риси, щоб протидіяти нам. Наскільки глибинно закорінене це використання Архімедової точки проти нас можна побачити у метафорах, які сьогодні переважають у науковій думці. Причина, чому науковці можуть розповідати нам про «життя» в атомі, де очевидно кожна частинка «вільна» поводитися так, як їй заманеться, а закони, які керують цим рухом — це ті самі статистичні закони, які, згідно з твердженнями представників суспільних наук, керують людською поведінкою і уможливлюють безліч варіантів нашої поведінки, незалежно від того, наскільки «вільними» у своєму виборі можуть бути індивідуальні частинки – інакше кажучи, причина подібности поведінки безмежно малих частинок не лише до сонячної системи, а й до зразків життя і поведінки у людському суспільстві полягає у тому, що ми живемо в цьому суспільстві і виглядаємо настільки витіснені з власного існування, ніби походимо водночас з безмежно малих та надмірно великих частинок, які якщо й можуть зафіксувати найдосконаліші інструменти, то, однак, розташовані так далеко від нас, що ми не можемо їх відчувати.

Не варто говорити, що це не означає, що новочасна людина втратила свої спроможності чи перебуває на шляху їхньої втрати. Немає значення, що соціологія, психологія чи антропологія розповідають нам про «соціальну тварину», адже люди вперто виготовляють, фабрикують, будують, хоча ці здібності щоразу більше і більше зводяться до здібностей майстра, тому земний досвід, що їх супроводжує, все більше і більше виходить поза межі звичайного людського досвіду.[87]

87. Ця органічна приземленість митця не змінюється, коли «необ'єктивне мистецтво» змінює спосіб представлення речей; щоб не переплутати цю «необ'єктивність» із суб'єктивністю, де митець відчуває потребу «виразити себе», слід зауважити, що суб'єктивні відчуття є ознакою не митців, а шарлатанів. Будь-який митець, чи це художник, скульптор, поет чи музикант, творять земні предмети і їхня матеріалізація не має нічого спільного з досить сумнівною неартистичною практикою вираження, яка досягається будь-яким коштом. Не поняття абстрактного мистецтва, а саме поняття експресіоністичного мистецтва є очевидною суперечністю.

Так само і здатність до дії, принаймні у значенні звільнення процесів, досі залишається з нами, хоча вона стала винятково перевагою науковців, які розширили царину людських стосунків до точки анулювання освяченої віками лінії захисного поділу між природою та світом людини. З погляду таких досягнень, які століттями виконувалися в нечуваній тиші лабораторій, виглядає слушним, що їхні справи повинні нарешті звільнитися, щоб мати більшу цінність, щоб стати політично значущішими, ніж адміністративні та дипломатичні справи більшості так званих державних діячів. Звичайно, не без іронії, ті, кого громадська думка наполегливо підтримувала як найменш практичних і найменш політично заангажованих членів суспільства, повинні звільнитися, щоб стати тими, хто досі знає, як діяти і як діяти спільно. Оскільки їхні ранні організації, які вони заснували у XVII ст., щоб опанувати природу і в яких вони розвинули власні моральні норми і власний кодекс честі, пережили не лише всі зміни новочасної доби, а й стали однією з найпотенційніших груп в усій історії, які генерують владу. Дії науковців, якщо їх розглядати з погляду Всесвіту, відбуваються у Природі, а не в мережі людських стосунків, не мають сили виявляти, а також здатности продукувати історії і ставати історичними, що разом утворюють те джерело, з якого народжується багатозначність і яке освітлює людський досвід. І в цьому екзистенційно найважливішому аспекті дія також стала досвідом кількох упривілейованих, але ця кількість упривілейованих, які досі знають, що означає дія, може стати ще меншою, ніж кількість митців, бо їхній досвід рідкісніший, ніж справжній досвід любови до світу.

Насамкінець, мислення, яке ми, дотримуючись передновочасної та новочасної традиції, оминули в нашому перегляді *vita activa,* досі можливе і, поза усяким сумнівом, актуальне всюди, де люди живуть в умовах політичної свободи. На жаль, всупереч тому, що тепер говорять про легендарну незалежність мислителів, жодна людська спроможність не є такою вразливою, як здатність мислити, тому набагато легше діяти в умовах тиранії, ніж мислити. Життєвого досвіду мислення, як завжди припускали, можливо помилково, зазнає лише обмежена кількість людей. І не варто зухвало вірити, що їхня кількість сьогодні зменшилася. Недоречно так чинити задля майбутнього світу, але це не стосується майбутнього людини. Якщо жодне інше випробовування, а тільки досвід активної істоти, жодна інша міра, а тільки міра чистої діяльности, не застосовувалися до усіх видів людської діяльности в межах *vita activa,* було б добре, щоб мислення як таке перевершило їх усіх. Кожний, хто колись зазнав досвіду мислення, повинен розуміти, наскільки мав рацію Катон, коли сказав: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – «Він найактивніший тоді, коли нічого не робить, а найсамотніший — коли залишається собою».

Покажчик імен та прізвищ

Августин 15, 22-26, 28, 58, 63, 74, 136, 176, 194, 216, 245
Авраам 187
Адорно, Теодор 10
Айнштайн, Альберт 203, 220
Einstein, Albert 220
Аквінський Тома 15, 26, 27, 28, 34, 37, 58, 125, 244, 245
Aquinas 32, 37, 58, 59, 245
Андерс, Гюнтер 114
Арендт, Ганна 7-15
Арістарх із Самосу 200, 211
Арістотель 15, 25-27, 30, 31, 34-37, 41, 45, 60, 65, 67, 73, 80-82, 90, 92, 108, 120, 140, 143-44, 148-151, 153, 158, 169-70, 174-75, 180, 196, 211, 224, 230, 232, 237-38, 250
Aristotle 44, 73, 79, 81, 90, 92, 148, 152, 159, 170
Архімед 24, 191, 198, 200-203, 206, 207, 209, 219, 221, 229, 246, 249
Ахілл 35, 148, 149

Барроу, Р. Г. 64, 112
Barrow, R.H. 39, 42, 47, 55, 60, 67, 68, 90
Беллармінe, Кардинал 200
Бенедикт 245
Бентам, Єремія 237-239
Бергсон, Генрі 103, 131, 235, 241
Bergson, Henri 235
Берт, Едуард 235
Бечаріа, Цезар 237
Beccaria, Cesare 237
Бодін, Жан 69, 140
Браун В. фон 177
Броновський, Й. 215
Bronowski, J. 204, 209, 235
Бруно, Джордано 199-201
Бурідан, Жан 126
Буркгардт, Якоб 80
Burckhardt, Jakob 36
Бюхер, Карл 110

Вайтгед, Альфред Н. 198, 209
Whitehead, Alfred N. 199, 203, 218, 227, 228
Вайцзекер, В. фон 163
Von Weizsäcker, Viktor 93
Валері, Поль 162
Валлон, Г. 43, 98
Wallon, H. 37, 73, 88, 98
Варнгаген, Рахіль 7
Вебер, Макс 45, 67, 193-94, 196, 214
Weber, Max 45, 67, 90, 93
Веблен, Торстайн 122
Veblen, Thorstein 89
Вейль, Сімона 99, 222
Вергілій 44
Вестерман, Вільям Л. 25
Westermann, William L. 25, 62, 63, 98, 165, 167
Віко, Жан-Баптист 178, 218, 229
Вюлемін, Юлій 235

Гайдеггер, Мартін 7-10, 14
Heidegger, Martin 8-10, 14
Гайзенберг, Вернер 202, 208
Heisenberg, Werner 116, 220, 222
Галеві, Ілі 239
Halévy, Élie 237-239
Гардер, Річард 81

Harder, Richard 81
Гегель, Г.В.Ф. 8, 196, 225-26, 231, 235
Гельвецій 237, 239
Гьольдерлін, Фрідріх 36
Геракліт 31, 65, 104, 120, 139, 153
Heraclitus 31
Геродот 30, 31, 41, 90
Herodotus 90
Гесіод 33, 35, 54, 80, 81, 99
Гібріас 45
Гоббс, Томас 40, 41, 61, 131, 156, 192, 210, 218, 230, 231
Гомер 31, 33, 35, 48, 54, 67, 81, 99, 130, 143, 145, 151-52, 157, 169, 224-25
Homer 44, 81, 145
Горкгайм, Макс 10

Ґалілео Ґалілей 191-92, 199-203, 208-212, 221, 225-227, 234, 240, 246
Ґелен, Арнольд 135
Gehlen, Arnold 135
Ґете, Йоганн Вольфґанґ 56
Ґрімм, Якоб і Вільгельм 79
Grimm, Jakob and Wilhelm 79, 130

Данте, Аліґ'єрі 134, 160
Дарвін 249
Декарт, Рене 15, 192, 195, 201, 204, 205, 209-219, 221, 223, 226, 230, 229, 235, 238, 240-41, 246, 247
Descartes, René 192
Демокріт 130, 158, 159, 200, 212
Демостен 36, 66
Дібольд, Джон 113
Diebold, John 112, 115
Дінесон, Ісаак 134, 162

Евріпід 82
Едінґтон, Артур С. 201
Енґельс, Фрідріх 83, 85, 99
Engels, Friedrich 83-85, 119, 125, 196
Епікур 10, 180, 238-39

Ісус Христос 21, 22, 74, 75, 183, 186, 190, 245

Кальвін, Джон 194
Каліґула 98
Кант, Іммануїл 15, 66, 118-120, 181, 185, 210, 221, 226-27
Кассірер, Ернст 203, 220
Cassirer, Ernst 119, 220
Катон 250
Кафка, Франц 191, 249
Кеплер, Йоганн 199, 201
К'єркеґор, Сьорен 212, 226, 241, 246
Койре, Олександр 191
Koyré, Alexandre 199, 200, 215
Констант, Беньямін 78
Коперник 199-201, 203, 204, 207, 211, 220
Ксенофон 41, 80, 139, 170
Xenophon 54, 139
Кузанський, Микола 199, 201
Куланґ, Фастел де 35, 39, 41, 64-67
Fustel de Coulanges, N.D. 27
Кюґельман 248

Левасюр, Е. 43
Levasseur, E. 59, 100, 123
Леклерк, Жак 96, 244
Леонардо да Вінчі 56, 200, 246
Лессінґ, Ґ.Е. 117
Лівій 34, 36
Livius 65
Локк, Джон 40, 71, 79, 103, 118, 125, 126
Locke, John 78, 102, 125
Лука, євангелист 75, 184-85, 245
Лютер, Мартін 68, 106, 191, 194, 201
Ляйбніц, Ґ.В. 206, 217
Leibniz, G.W. 206

Мак'явеллі, Ніколо 44, 76, 77
Ман, Гендрік де 106
Маркс, Карл 25, 29, 40, 42, 49-51, 63, 69-72, 78, 83-86, 89, 97-101, 103, 108, 121, 123, 125-26, 131, 140, 161, 164, 175, 196, 197, 212, 225, 235, 241, 247, 248
Marx, Karl 51, 83-85, 119, 125, 164, 196

Матей, євангелист 75, 184-85, 245
Мільтон, Джон 248
Мілл, Джеймс 42
Мірабо, Маркіз де 84
Мірдал 42, 50
Myrdal, Gunnar 38, 126
Монтеск'є, Чарльз, Барон де 146, 155
Мор, Генрі 215

Ньютон, Ісаак 199, 203, 204, 208, 210
Newton, Isaac 210
Нітті, Ф. 96
Ніцше, Фрідріх 29, 117, 131, 156, 179, 188, 189, 201, 216, 226, 241
Nietzsche, Friedrich 14, 216

Оакшот, Майкл 230
Осіндер з Нюрнберґу 201

Павло, апостол 21, 22, 58, 242, 244
Paul 244
Паскаль, Блез 15, 213, 226, 246
Періандр 170
Перікл 10, 29, 101, 144, 151, 157, 158
Песістрат 170
Піндар 30, 65
Пітагор 108, 210
Платон 10, 24, 27, 28, 31, 33-36, 39, 43-45, 75, 81, 89, 97, 99, 107-109, 120-21, 127, 132-33, 136, 140-144, 150, 157, 159, 169-177, 180-82, 204, 205, 210-11, 224-25,232-33, 242-43
Plato 29, 108, 169
Пліній Молодший 90
Plinius Junior 62
Плутарх 36, 39
Протагор 120-21, 127, 133
Прудон, П.Й. 69

Рембрандт 56
Рікардо, Давид 126
Рікер, Поль 8, 13, 14
Рільке, Райнер Марія 56, 128
Руссо, Жан-Жак 46-48, 78

Сенека 34, 44, 47, 167
Seneca 37, 90
Сміт, Адам 42, 49, 60, 83-85, 89, 103, 122, 142, 159, 161, 164, 169
Smith, Adam 102, 124, 164
Сократ 25, 28, 29, 31, 35, 41, 45, 75, 80, 108, 139, 143, 150, 190, 224, 232
Солон 10, 39, 44, 80
Сорель, Джордж 235
Софокл 148
Спіноза, Барух 210

Тартаґліа, Ніколо 191
Тертулліан 74
Tertullian 58, 74
Тільґер, Адріано 235
Tilgher, Adriano 84
Токвіль, Алексіс де 47
Траян 98
Тукідід 157, 158, 170
Thucydides 151

Фолкнер, Вільям 138
Франклін, Беньямін 109, 121
Фрідман, Жорж 96
Friedmann, Georges 107, 110, 113

Ціцерон 36, 65, 87, 88, 140, 242
Cicero 68, 83

Шрьодінґер, Ервін 17, 221
Schrödinger, Erwin 222

Юм, Девід 83, 84, 131, 238, 240

Ясперс, Карл 7, 9, 10, 192, 210

Allo, Bernard 244
Ambrosius 58
Ashley, W.J. 34, 43, 49, 67, 68, 70, 90, 92, 122, 125

Bell, Daniel 113
Borne, Étienne 244
Brizon, Pierre 68, 73, 123

Burtt, E.A. 200, 201, 204

Capelle, C. 145
Chenu, M.D. 107
Chroust, Anton-Hermann 58
Cleeton, Glen W. 96
Cornford, F.M. 29, 108

Dautry, Jean 84
Delaruelle, Étienne 111, 245
Diels 31, 120, 130, 139, 153, 158, 212

Ebeling, Heinrich 184
Eliade, Mircea 186
Endemann, W. 68

Fèbre, Lucien 79
Frank, Philipp 201, 219
Frankfort, H.A. 186

Genelli, R.P. 113, 163
Gerson, Jean Charles 126
Gini, Corrado 96
Graves , Robert 35

Halbwachs, M. 163
Heichelheim, Fritz 80
Henry, François 244
Herkner, H. 100
Hinton, R.W.K. 69

Jaeger, Werner 35, 174

Kerenyi, Karl 65

Lacroix, Jean 107
Lafleur, Laurence G. 237
Landshut, Siegfried 51
Leclercq, Jean 103
Lipmann, Otto 96
Loening, Edgar 88, 97
Lorentz 220

Marshall, Alfred 124
Meyer, Eduard 45
Minkowski, Hermann 220

Mommsen, Theodor 35, 72
Müller, Karl 244

Neurath, Otto 80

O'Brien, George 125-26
Onians, R.B. 66

Park, M.E. 68
Parmenides 108

Riesman, David 62
Russell, Bertrand 201

Sambursky, S. 200
Schachermeyr, M.F. 149
Schelsky, Helmut 96
Schlaifer, Robert 44, 81
Schopp, Joseph 110
Schuhl, P.-M. 200
Sewall, Hannah R. 124
Simon, Yves 107
Soboul, A. 167
Sullivan, G.W.N. 201, 206

Touraine, Alain 164
Trier, Jost 122, 163

Vernant, J.-P. 54, 80
Vontobel, Klara 54

Walker, Charles R. 123
Weisskopf , Walter 126

Ганна Арендт
Становище людини

Переклала з англійської *Марія Зубрицька*

Редактори
Мирослава Прихода
Зоряна Рибчинська

Художнє оформлення
Андрій Кісь

Комп'ютерна верстка
Наталка Савчак

Коректура
Світлана Дністрян

Побажання та пропозиції просимо надсилати на адресу:

79000 м. Львів вул. Університетська, 1, кім. 208
Центр гуманітарних досліджень

Віддруковано з готових діапозитивів у Жовківській книжковій друкарні
видавництва ОО Василіян *Місіонер*
292310 м. Жовква вул. Василіянська, 8

Зам. № 640